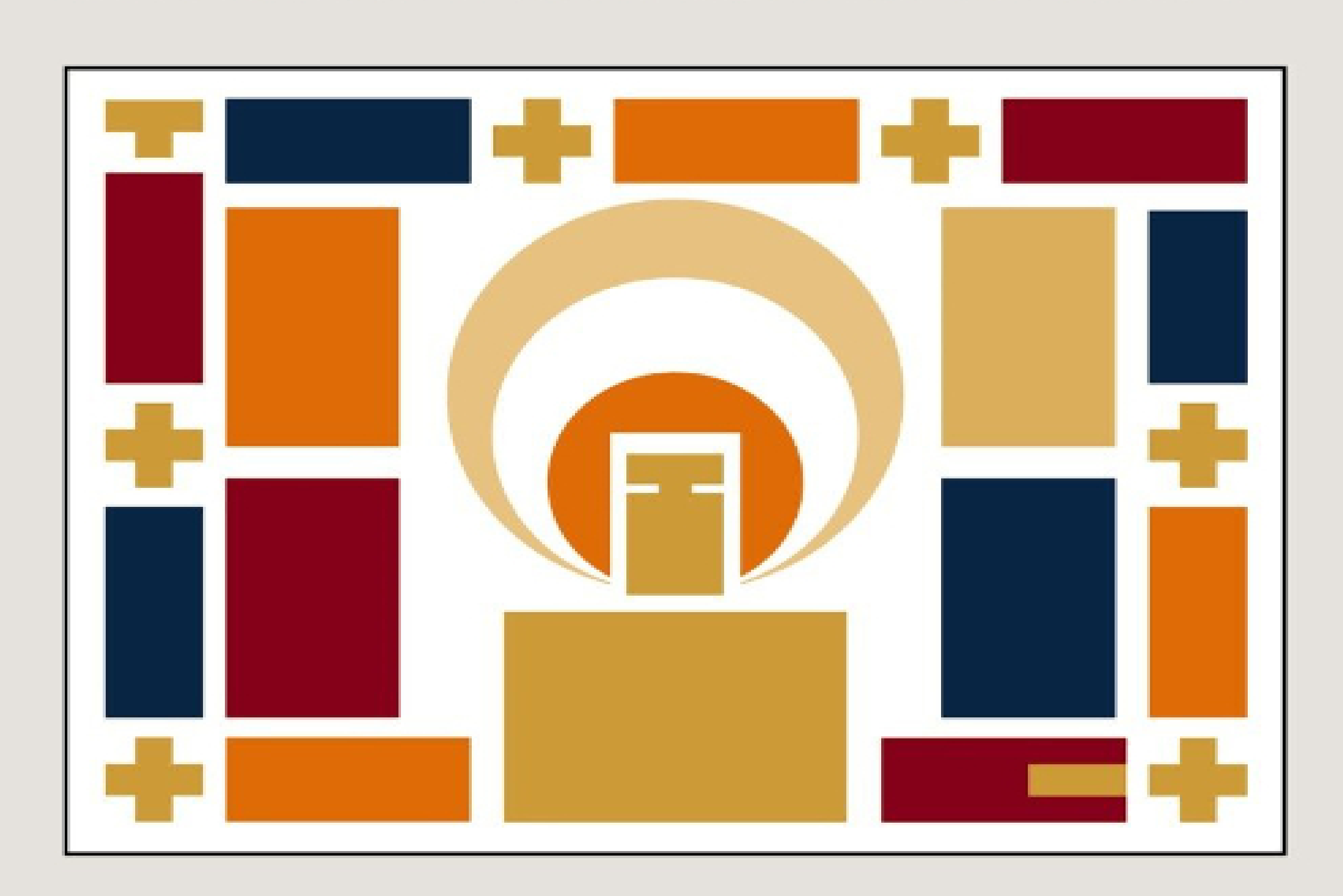
Observaciones a *La Rama Dorada* de Frazer

LUDWIG WITTGENSTEIN



Es ésta una obra breve, original e intensa que Ludwig Wittgenstein compuso durante muchos años. En estos apuntes, Wittgenstein opina tanto sobre la magia y la religión, como sobre las ilusiones de la explicación de los fenómenos emotivamente primarios o acerca de la semejanza en los comportamientos entre los primitivos y los civilizados. Y por encima de todo señala cuál es la condición del hombre moderno y su ceguera no ya para entender a los demás, sino para comprenderse a sí mismo. Porque se nos ha hecho opaca nuestra propia naturaleza. Una obsesiva necesidad de dominarlo todo ha tenido por consecuencia el olvido de nuestro ser ritual, expresivo y ceremonial. Su recuperación no implicaría irracionalidad, sino que, todo lo contrario, es la condición de la sana racionalidad. Esta obra es un conjunto de notas publicadas póstumamente y casi por azar. Para la mayoría permanecían aún desconocidas. Para otros constituyen uno de los legados más interesantes y originales de Wittgenstein. Ante esta situación, son tres, en principio, las alternativas que se le ofrecen al estudioso. La primera, centrarlas todo alrededor de la figura de su autor. La segunda, tratar de entroncarlas en alguna parte de su obra. Finalmente, se abre la posibilidad de enlazar a Wittgenstein con algunas de las corrientes filosóficas actuales. Por otra parte, y sin desconocer la importancia de las tres posibilidades citadas, se puede entrar directamente en el núcleo de lo que él expone, intentar dar con la sustancia.



Ludwig Wittgenstein

Observaciones a la Rama Dorada de Frazer

ePub r1.0
oronet 12.04.2017

Título original: *Bemerkungen über Frazers The Golden Bough*
Ludwig Wittgenstein, 1967
Traducción: Javier Sádaba

Editor digital: oronet
ePub base r1.2



Introducción

Las *Observaciones a «La Rama Dorada» de Frazer* de Wittgenstein (ORDF) son un conjunto de notas publicadas póstumamente y casi por azar. Para muchos, y es el caso de Ayer, carecen de importancia alguna. Para otros, y son los más, permanecen aún desconocidas. Para unos pocos constituyen uno de los legados más interesantes y originales de Wittgenstein. Ante esta situación son tres, en principio, las alternativas que se le ofrecen al estudioso del asunto. La primera, centrarlas alrededor de la figura de Wittgenstein. La segunda, tratar de entroncarlas en alguna parte de su obra. Finalmente, se abre la posibilidad de enlazar a Wittgenstein con algunas de las corrientes filosóficas actuales. Por otra parte, y sin desconocer la importancia de las tres posibilidades citadas, nos vamos a proponer entrar directamente en el núcleo de lo que nos expone, intentar dar con la sustancia que se esconde en esas breves páginas. Porque, y es un ejemplo, perseguir, como hace Malcolm, la religiosidad o irreligiosidad del mismo Wittgenstein nos parece una tarea secundaria. Secundaria para nosotros, naturalmente, que no para él.

Recordemos, antes de nada, que la agitada publicación, más o menos recortada, de dichas observaciones y la polémica que las rodeó son un capítulo menor en toda la historia. Más importante es tratar de situar los pensamientos de Wittgenstein sobre la magia y la religión en el contexto de otros lenguajes que les serían afines. Es el caso del lenguaje de los procesos psicológicos, de la estética o de los colores. En su momento nos detendremos en este punto. Digamos, por el momento, que el paso de Wittgenstein I a Wittgenstein II se da a través del estudio que el filósofo hace de cierto tipo de actitudes expresivas de los seres humanos y que, luego, el lenguaje muestra. De esta manera los hombres *no* aparecen como

representadores de cosas a través del entendimiento, sino como constructores de lenguajes que van recogiendo las expresiones primarias, las acciones básicas que son el comienzo de cualquier sistema lingüístico sustitutorio posterior. Y de manera muy especial el ser humano se manifiesta como contingencia, finitud entre dos nadas, necesitado de salvación, sujeto de exclamaciones. Es desde ahí como se tendría que entender, por ejemplo, lo más característico de la religión. Y es desde ahí como tendríamos que entender los aspectos más misteriosos y extraños que nos envían las culturas diferentes a las nuestras. En este contexto es en el que podemos comprender las observaciones de Wittgenstein a la obra clásica y ejemplar de Frazer.

***

Wittgenstein, en estas páginas, nos va a hablar de la magia y de la religión o, para ser más exactos, de lo mágico-religioso pues, en esencia, ambas serían lo mismo. No hay palabra apenas para el mito. Es cierto que anotará, por ejemplo, que «en nuestro lenguaje está depositada toda una mitología». Naturalmente que por mitología no entiende aquí Wittgenstein un tratado sobre mitología. Conviene que nos detengamos en este punto. Como ha señalado, v. g., Kirk, «mitología» puede querer decir tanto «estudio o investigación de los mitos» como «colección de mitos». Y es que *logos* —*legein*— significa ambas cosas. Es necesario mantenerse en la distinción, pues en caso contrario pasaríamos por alto el hecho de que los mitos, al margen de la interpretación que se les dé, están ya —son reunidos — en nuestro lenguaje. Lo que sucede es que Wittgenstein no va a dar el paso habitual consistente en comparar el mito con lo que parece que sería su otro polo: la racionalidad. Da por sentado el hecho de que los mitos pertenecen a todas las culturas. Unos son distintos de otros en función de las condiciones en las que surgen. Pero mitos, al fin y al cabo, recorren los lenguajes antiguos y presentes. De mayor interés le parecerá contrastar las *acciones* mágicas y religiosas con lo que nosotros llamamos *ciencia*. O puesto el contraste de otra manera: entre reacciones *expresivas* humanas, características de muchos lenguajes que de ahí no pasan, y *creencias* u

opiniones que intentan contener significado empírico. ¿Por qué el interés de Wittgenstein en dicho contraste?

En primer lugar, hay un rechazo en Wittgenstein del intelectualismo. No sólo del intelectualismo de los intelectuales —enfermedad hermana de la de los «doctos» de Nietzsche— que sólo afecta a unos pocos, sino del intelectualismo vulgar, del intelectualismo ideológico. De aquel que, disfrazado de ilustrado, consigue invertir las cosas de tal manera que al final todo es un galimatías. Galimatías que se presenta bajo la capa del rigor y de la claridad. A esta perversa inversión conviene que le dediquemos algunas palabras. En más de un lugar y con relación a lo que decimos escribe Wittgenstein que el atractivo de una explicación no es, obviamente, la explicación de un atractivo. Y es que el atractivo de una explicación consiste en que, por ejemplo, me tranquiliza y da satisfacción. La explicación de un atractivo, por otro lado, puede ser una noción bastante vacía: bien porque no necesitemos en modo alguno la explicación o bien porque las reacciones humanas más básicas son irreductibles y escapan al modelo explicativo. Apliquémoslo al caso. Explicar la religión, el arte, los estados psicológicos internos, etc., es, inconscientemente, someterse a inclinaciones más profundas que la misma ciencia. Por eso una de las críticas que Wittgenstein hará a Freud es que el psicoanálisis no explica nuestra vida interior, sino que es dicha vida la que «explica» la pasión psicoanalítica. Porque somos seres expuestos al horror del límite aceptamos, rápidamente, cualquier tabla salvadora que nos libere de la angustia. Wittgenstein, aquí, no estaría muy lejos de «explicaciones» acerca del mito como es, por ejemplo, la de Lévi-Strauss.

¿Qué hacer entonces? Describir en vez de explicar. «Aquí sólo se puede describir y decir: así es la vida humana […]. La explicación, si se la compara con la impresión que nos produce la descripción, es demasiado precaria». E inmediatamente Wittgenstein escribe algo que cualquiera entiende sin demasiado esfuerzo imaginativo: «Quien, por ejemplo, está intranquilo por amor, obtendrá poca ayuda de una explicación hipotética […]. Esto no le tranquilizará». Lo que Wittgenstein, en suma, quiere decir es que, ante acontecimientos internos, estados o procesos que no son tratables a través de hipótesis empíricas, el único recurso que tenemos es

juntar los datos, buscar analogías lo más precisas posibles, conectar nuestro interior con el entorno externo y, una vez hecho eso, liberar nuestra angustia. Volvamos al caso del amor. Quien estuviera atormentado hasta la muerte por el desamor no tiene por qué acogerse a hipótesis alguna sobre la circulación de la sangre, el funcionamiento del cerebro o su madurez racional. Mejor hará poniendo sus sentimientos en contacto con otros sentimientos afines, volviendo los ojos a su situación cultural, aprendiendo de otras civilizaciones y expulsando así, en lo posible, su dolor. No se trata de que se explique algo. Pero, tal vez, la explicación de sus sentimientos y la liberación de los productos imaginativos que aquéllos puedan generar lo curen más y mejor.

***

Pero vayamos directamente a las ORDF y veamos de modo concreto lo que hasta el momento hemos expuesto a través de comparaciones o metáforas. Porque al comienzo y al final de dichas observaciones escribe Wittgenstein algo cuya recta comprensión nos acerca a la sustancia de su pensamiento. Nada más comenzar escribe que: «Cuando Frazer comienza contándonos la historia del Rey del Bosque de Nemi lo hace en un tono que muestra que aquí sucede algo sorprendente y terrible. Ahora bien, a la pregunta de "¿por qué ocurre esto?" se responde, con propiedad, así: "porque da miedo". Es decir, precisamente aquello que en este acontecimiento ocurre terroríficamente, extraordinariamente, de modo horrendo, trágico, etc., y es cualquier cosa menos trivial e insignificante, eso es lo que ha dado vida al acontecimiento». Estas enigmáticas palabras se hacen mucho más claras cuando Wittgenstein pasa a analizar los Fuegos de Beltane. ¿En qué consisten tales festivales?

Demos, antes de nada, algún dato histórico. Es lo que nos posibilitará, después, exponer la teoría de Frazer para, finalmente, entrar en la entraña de lo que Wittgenstein nos quiere decir. Comencemos por lo primero.

Los Fuegos de Beltane serían una antiquísima costumbre, conservada hasta hace dos siglos, y en la que se podrían rastrear huellas de sacrificios humanos. Conviene mantener, por encima de todo, este dato. Tales

festivales, que se inscriben en lo que Frazer llamará Festivales ígneos, serían, por tanto, restos paganos dentro de la cristiana Europa. Y, concretamente, los Fuegos de Beltane, en Escocia, consistirían en rituales, dirigidos por los druidas (sacerdotes celtas a los que les competía, entre otras tareas, presidir los ritos religiosos). Festivales semejantes cree encontrar Frazer, como es propio de su antropología comparada, en otros muchos lugares que están lejos de Beltane. De la misma manera, y en sentido inverso, que Frazer supone que la etimología de Beltane no provendría tanto del galés, cuanto del dios Baal. Nuestro autor sitúa a dicho dios en Babilonia y en el Mediterráneo, aunque, con más precisión, convendría colocarlo en Canaán y Fenicia. Precisamente el profeta Oseas se convertirá en su acusador en nombre de Yahvé. Pero dejemos el dato histórico y pasemos directamente a la explicación que intenta dar Frazer de tales fenómenos y cómo los articula dentro de toda su teoría.

La estrategia de Frazer es la siguiente. Dejando de lado los aspectos más concretos e históricos de su explicación, Frazer intenta resolver el enigma que se esconde tras los festivales por medio de una teoría que abrace con la máxima probabilidad los hechos. Frazer, así, no irá tanto al corazón de lo que es comprender el terrible hecho de que un hombre queme a otro, sino a la explicación, previa acumulación de datos, según la cual son las creencias las que están en la base de una acción tal. Quien haya leído las primeras páginas de *La Rama Dorada* puede conjeturar cuál va a ser la postura de Frazer. El primitivo, ignorante como es, llevará a cabo tales barbaridades en razón de no haber accedido al plano de la ciencia más elemental. Si se cree en la virtud purificadora del fuego y hemos de purificar todo para que la vida —las cosechas, los animales— siga alimentándonos, nada impide que quememos, como sacrificio ritual, a un ser humano. Adelantemos ya que Wittgenstein observará que tales explicaciones nada nos dicen, no nos tranquilizan en absoluto. Pero de esto hablaremos enseguida. Conviene antes que ofrezcamos el esquema de la hipótesis explicativa de Frazer.

¿Cuál es la base teórica en la que se apoya quien sacrifica, en el modo expuesto, a otro ser humano? Éste supone —dicho sintéticamente y resumiendo también las posturas de otros autores además de Frazer— que el fuego todo lo purifica, que es un fuego celeste bienvenido. En

consecuencia, y desde un punto de vista *práctico*, habría que realizar, según los principios de la *magia*, aquello que teóricamente se considera que es lo apropiado. De esta forma, la magia homeopática o de semejanza obtendría los efectos deseados. Por una mala intelección, en suma, del funcionamiento de las leyes de la naturaleza y por una mala metodología (confundir la causalidad entre los fenómenos con la semejanza o contigüidad) llega el primitivo a la brutalidad de matar a un ser humano. Se habría resuelto, así, el enigma. Así, una vez más, no se resuelve nada, indica Wittgenstein. Es hora, naturalmente, de que expongamos por qué así no se resuelve nada. Para ello es necesario que contrapongamos con el mayor detalle posible las dos posturas en cuestión. Y es que Wittgenstein no sólo va a criticar a Frazer, sino que va a dar una opinión sumamente interesante para comprender los fenómenos en cuestión y, por eso mismo, va a ofrecer *una opinión filosófica* relevante.

Comencemos por la postura de Frazer. El antropólogo, ante el fenómeno a explicar consistente en los festivales ígnicos, propondrá una hipótesis sobre tales hechos *similar* a la que se puede ofrecer ante cualquier dato empírico. Toma, por tanto, una perspectiva externa, objetiva y, en cuanto tal, ajena al ánimo del investigador. La conclusión a la que llega es que tales festivales tienen lugar como residuo de otros hechos más antiguos y cuya clave consiste en las creencias primitivas e ignorantes de nuestros primitivos antepasados. Éstos, rudísimos protocientíficos, carentes aún de una concepción del mundo que otorgue su adecuado lugar a las leyes científicas, operan a través de rituales mágicos para conjurar la naturaleza. De manera más concreta: sus ideas erróneas sobre la purificación por medio del fuego son la razón de que obren así y no de otra forma. De este modo Frazer elimina cualquier misterio en la realización de dichos festivales. Todo sería mucho más trivial de lo que supondría un investigador fuertemente impresionado por los festivales en cuestión. El fenómeno, en suma, ha sido reducido dentro de un método científico que tendrá que concurrir con otros semejantes. Lo que importa, en fin, es la acumulación de datos y una buena teoría que consiga explicarlos. El sujeto, como en toda actividad realmente científica, ha de intervenir lo menos posible en la investigación para evitar interferencias. La *referencia* son los hechos. El

significado de tales hechos, en consecuencia, se incluye dentro de la referencia objetiva, que es la que importa.

No es ésa, desde luego, la postura de Wittgenstein. Porque para él lo que importa es, antes de nada, el *significado* de los hechos. Éstos nos son extraños, en algún sentido. Pero en otro nos inquietan. Es una situación curiosa: por un lado, nos resulta difícil de comprender que se pueda quemar a un ser humano. Por otro, sentimos que lo han llevado a cabo humanos y que, por tanto, es una posibilidad humana. Consiguientemente, lo que deberíamos hacer es comprenderlo y no sepultar tales hechos bajo la losa de la explicación. El misterio no ha de trivializarse. El misterio se convierte, por el contrario, en guía. Si la situación es paradójica —la quema de un ser humano nos es, al mismo tiempo, cercana y lejana—, lo correcto será encontrar *analogías*; es decir, las analogías han de partir *desde nosotros mismos*. Dicho de otra manera: entenderíamos el fenómeno si entendiéramos que todo lo terrible que podemos pensar que ocurrió nace de lo terrible que es la misma vida humana. Lo que el primitivo, a tientas, hace es dar rienda suelta a sus angustias y, así, obtener una satisfacción. Al igual que la explicación de Frazer no nos la da y sí la comprensión de la que hablamos. Ellos, repitámoslo, buscaban una satisfacción sólo que con medios culturales que a nosotros nos son ajenos (o no nos son tan ajenos: contemplemos la guerra). La explicación de Frazer, en suma, nos deja igual. Sólo la forma de aproximarnos al fenómeno, describiéndolo y con analogías, nos pone en contacto con el misterio de nuestra existencia (de la de ellos y de la nuestra). Como luego lo indicaremos de nuevo, el simbolismo pragmático y la hermenéutica no son ajenos al método wittgensteiniano.

***

Podríamos contemplar lo expuesto, otra vez, con una nueva luz si, más intuitivamente, nos representamos los enfoques de Frazer y Wittgenstein de la siguiente manera. Comencemos por Frazer e imaginémonos una figura a modo de rompecabezas. Nuestro antropólogo se enfrenta a una figura que consta de sus correspondientes partes y lo que intenta es recomponerla de

tal manera que aquélla no sea un caos, sino un trazado inteligible. Para ello se forja una hipótesis que, empíricamente, quiere dar cuenta de toda la figura. El origen de la costumbre en cuestión quedará explicado en función de las erróneas creencias de los individuos en otros tiempos y culturas.

Continuemos por Wittgenstein. Antes de nada digamos que Wittgenstein rechaza la idea de Frazer según la cual *A* realizaría la acción *X* porque tiene la creencia *Y*. Más bien lo que sucedería es lo siguiente: *A* sustituye *X* por *Y* en donde *Y* es una acción ritual y *X* la expresión ante un fenómeno precisamente inexplicable. Pero vayamos al símil. Lo que Wittgenstein dirá es que no hay que dejar al *yo* (a *nosotros*) fuera de la figura. El *yo* es una parte, y fundamental, de todo el trazado de la figura. La figura *la* uno a *mí*. Y es de esta forma como aparece algo que en la concepción de Frazer pasaba desapercibido. ¿Cuál es esa parte que ahora aparece? Lo que da profundidad al asunto. ¿Y qué es lo que da profundidad al asunto? Lo que da profundidad al asunto es la unión entre *nosotros* y *ellos*, el reconocimiento de algo que es lo humano y que puede manifestarse de formas bien distintas. De ahí que, entonces, lo siniestro de tal costumbre se considere *en relación* con otros aspectos humanos (el miedo a la existencia, etc.). Es como cuando, y valga el ejemplo, contemplo un cuadro de hace siglos o una vieja fotografía. En tales casos *pensamos* y *sentimos* de modo especial: nos sentimos muy lejos y muy cerca de lo que contemplamos. Lejos porque es otra época. Cerca porque les vemos como nosotros y nos sorprendemos, ya que nosotros podríamos haber sido como ellos. En tales circunstancias el material empírico es desbordado por la relación humana que lo atraviesa.

Hemos hablado de *profundidad*, de lo que da profundidad a la figura, de la insatisfacción que nos otorgaría la explicación y de la agridulce sensación que tenemos cuando optamos por la otra vía. Es el momento de decir que Wittgenstein siempre consideró que la religión (en su sentido más amplio y al margen de los juegos seudointelectuales de la teología) estaba marcada por la *seriedad*. La religión, en esencia, no es sino el intento por ponerse a salvo de las inclemencias de la vida. Eso es lo que expresaría la religión (aunque, quizá, en otros textos, Wittgenstein se refiera no sólo a la *expresión*, sino a la *descripción*; esto es, la religión sería *también* una

manera de describir los imponderables del sentido de la vida). Si viéramos esta concepción desde Hegel, v. gr., habría que confesar que la religión tiene poco que ver con la conciencia desdichada. Wittgenstein, seguidor en tantas cosas del psicólogo William James, no se fijará tanto en los aspectos gozosos de la religión, cuanto en los trágicos. O para decirlo con más exactitud: para James la religión ofrece una dimensión positiva de la existencia; para Wittgenstein es un exutorio para no acabar completamente derrotado por la existencia. La religión, por tanto y según Wittgenstein, no es una teoría en modo alguno. Es, más bien, un signo inequívoco y privilegiado de lo que es el ser humano. Por eso se confunde Frazer al analizar el espíritu mágico-religioso de las culturas primitivas. Como se confundiría en su análisis de las actuales. Y por eso se puede decir que en Wittgenstein la religión es sentimiento; un sentimiento que anhela lo que no puede. Y un sentimiento que no ha de dejarse engañar por las formalidades de la inteligencia.

***

Dijimos al principio que una manera de comprender las ORDF consiste en comparar lo que en tal escrito expone Wittgenstein con otros escritos suyos. Y que algunos de dichos escritos están muy cerca de la concepción que tiene nuestro autor de lo que son las reacciones expresivas humanas que, luego, son sustituidas por el lenguaje. Fijémonos, por tanto, en cuatro «juegos de lenguaje» o «formas de vida» que dan cuenta de otras tantas actividades del ser humano.

El primero y menos conflictivo —menos conflictivo al menos en lo que se refiere a la aceptación como lenguaje de primer grado— es la ciencia. La ciencia también comienza por una reacción primaria anterior a cualquier razonamiento. Y es que todo lenguaje nace *antes* que la razón. «El lenguaje no emergió del razonamiento», escribe Wittgenstein en *Sobre la certeza*. Incluso en el rocoso caso de la causalidad: «Hay una reacción que puede ser llamada “reaccionar a una causa” […]. Hablamos también de “trazar” la causa; un caso simple sería, por ejemplo, seguir una cuerda para ver quién está tirando. Si encuentro a alguien […] cómo conozco que el que está

tirando es la causa del movimiento de la cuerda. ¿Lo establezco a través de una serie de experimentos?». El comentario de N. Malcolm, de quien hemos tomado la cita de Wittgenstein (ver N. Malcolm, Wittgenstein: *The Relation of Language to Instinctive Behaviour*, Swansea, 1981), no se hace esperar. Tal «reacción ante una causa» se puede llamar «inmediata». Y lo que esto significa es que no se trata de conjeturar, inferir o lo que sea, por lo menos a ese nivel primario o inmediato. Es más tarde cuando se desarrolla un lenguaje causal. Dicho lenguaje lo que hará es reemplazar y refinar aquellas primeras impresiones. Es así como se entra en el especial juego de lenguaje que es el lenguaje científico. La relación causa-efecto, en consecuencia, es el resultado que tiene como condición las reacciones primarias en cuestión. Podemos decir, por tanto, que entre *objeto* y *objeto* media una relación causa-efecto que tiene una complicada historia detrás.

Demos un paso más y cambiemos de juego de lenguaje. Detengámonos, esta vez, en la moral. Como tantas veces se ha indicado, en la moral lo que valen no son las causas, sino las justificaciones, y éstas requieren razones. Dado que hay un supuesto básico, la libertad, que está ausente en el lenguaje de la ciencia, de lo que se trata es de mostrar los motivos o las razones de una acción. Podemos decir, por tanto, que entre un *objeto* (que puede ser, obviamente, interno) y el *sujeto* no hay una relación causa-efecto, es decir, una relación unívoca. Ahora se da una apertura de respuesta que imposibilita que sea subsumida en una ley natural.

Fijémonos seguidamente en el juego de lenguaje estético o artístico. El juego de lenguaje artístico —y seguimos de la mano de Wittgenstein— consistiría en una reacción, expresiva y cuasi instintiva, que produce gusto o placer estético. Sólo después, una vez más, entra en funcionamiento el lenguaje. Podemos decir, por tanto, que un *objeto* hace que surjan reacciones diversas en función, también, de los condicionantes culturales.

Volvamos, de nuevo, al juego de lenguaje que nos interesa: el mágico-religioso. Como vimos, en este caso no es que los humanos se expresen religiosamente porque están poseídos por una determinada creencia que sería, así, la causa explicativa de su comportamiento. De lo que se trataría, más bien, es de que ante determinados acontecimientos del

mundo se reacciona simbólica y expresivamente sin que la verdad o la falsedad sean los factores esenciales.

Naturalmente, la lista de juegos de lenguaje y sus gradaciones más o menos expresivas habría que completarla con los estudios de Wittgenstein sobre la filosofía de la psicología y muy especialmente con sus notas sobre los colores. Dejémoslo, simplemente, indicado. Señalemos sólo que los lenguajes sumamente subjetivos, aquellos en los que el ser humano no encuentra modo de separarse de lo que le afecta, le interesaron a Wittgenstein de manera especial. Y la razón es sencilla: porque tales lenguajes nos enseñan, de modo privilegiado, qué es el ser humano. La forma más fácil de no enterarnos de lo que somos es subsumirlos en otro lenguaje supuestamente más claro, expeditivo, objetivo y supuestamente explicativo. Una enfermedad de nuestro tiempo, por utilizar sus mismas palabras.

Nos queda, para acabar, recoger lo que indicamos al principio. ¿En qué escuela podría encasillarse la investigación de Wittgenstein y, más concretamente, el escrito que presentamos? En principio, en ninguna, aunque destellen aspectos que le acerquen más a una que a otra de las tradiciones filosóficas. Dijimos también que su aproximación a la religión es bien distinta de los enfoques que se reclaman de la Ilustración. Y el marxismo o la teoría crítica habrían olvidado no menos el fondo importante que se esconde no ya en la protesta religiosa, sino en su ser un signo expresivo de lo humano. Más cerca parecería estar Wittgenstein de lo que, desde Rorty, se podría entender por posthermenéutica. En un sentido muy amplio, naturalmente. La vieja distinción entre comprensión y explicación reaparece mediada por la idea de conversación; conversación que se va tejiendo en trabajosas analogías entre los distintos seres humanos. Y, finalmente, en modo alguno está de más hablar de un cierto neorromanticismo a la hora de colocar los escritos wittgensteinianos como el presente en tradiciones históricas recientes. Porque el sentimiento no es secuestrado bajo la forma, siempre limitada, del entendimiento. Porque el principio de variedad es lo que elimina la constricción de lo uniforme y jerarquizado. Y porque la pasión de lo que se siente choca una y otra vez

contra las barreras del mundo. Contra las barreras del lenguaje, para decirlo en términos a los que será fiel Wittgenstein toda su vida.

JAVIER SÁDABA

Madrid, enero de 1992

JAMES GEORGE FRAZER
(1854-1941).

Con Frazer la antropología alcanza *status* de ciencia y notoriedad. Pero, sin desmerecer las aportaciones que realizó a esta disciplina, el autor de *La Rama Dorada* presenta, ante todo, una peculiar visión de la cultura y del hombre. Educado en la vieja tradición humanista, conocedor de las lenguas clásicas e interesado por los enigmas del ser humano, Frazer es uno de los últimos caballeros de una civilización que padece de un síntoma relativamente reciente: «el malestar de la cultura». La cultura, en efecto, en lugar de concebirse como una forma de vida, se ha convertido en un disfraz para ocultar el rostro de los tiempos que nos ha tocado vivir.

Frazer perteneció a la cantera interminable de hombres que fue y sigue siendo el Trinity College de Cambridge. El estudio del latín, griego y arameo y la lectura de la primera obra de la antropología —*Primitive Culture*, de Edward Burnett Tylor, publicada en 1871— sirvieron de impulso a sus trabajos de investigación. Su primera contribución fueron los artículos «Tabú» y «Totemismo» para la novena edición de la *Enciclopedia Británica* (1888). El primero de ellos culminó años más tarde en los cuatro volúmenes que componen el libro *Totemismo y exogamia*, publicado en 1910. En esta obra Frazer recopila y sistematiza un gran número de datos que le permiten elaborar tres hipótesis sobre los orígenes del totemismo (como creencia en un «alma externa», un «incentivo mágico de la fertilidad» y una «encarnación animal») y expresar su punto de vista sobre los orígenes del matrimonio, la familia y el parentesco. Respecto a este punto hay que decir que, si bien los datos que ofrecía fueron empleados por

Freud, Rank y Roheim, su tesis acerca de que los orígenes del matrimonio se encuentran en la promiscuidad sexual de los padres no es defendida hoy en día por ningún antropólogo.

Sin embargo, la popularidad de Frazer se debe fundamentalmente a *La Rama Dorada*. Las descripciones de las creencias religiosas, los ritos, costumbres y mitos de los pueblos primitivos componen un mapa a través del cual el lector inicia un largo «viaje de descubrimientos». A su fin, «con el velamen cansado en el puerto», él reconoce en sus parientes más lejanos los aspectos más próximos de su propia existencia. El asombro o el temor que suscita la condena a muerte del sacerdote-rey cuando flaquean sus energías, o ceremonias como la de arrojar un hombre al fuego con el fin de obtener una buena cosecha, necesitan de una mirada que nos sitúe no en el lugar que ocupa el hombre primitivo, sino en el que nos permita el reencuentro con nosotros mismos. Con nuestras creencias, expectativas, valores y sentido de la existencia.

La *Rama Dorada* se publica entre 1890 y 1935. La primera edición, compuesta en dos volúmenes, vio la luz en 1890. La segunda edición, de 1900, tiene tres. La tercera edición, publicada entre 1911 y 1915, comprende doce volúmenes. Años más tarde, en 1922, aparece en una edición abreviada con «el fin de facilitar la obra a un círculo más extenso de lectores»[1]. En 1936, finalmente, aparece el tomo decimotercero bajo el título *Aftermath*. *La Rama Dorada* forma parte del intento por reconstruir un fragmento de la evolución cultural del hombre y en concreto por responder y despejar los enigmas que circundan al nacimiento de la magia y la religión. La leyenda nace en los montes de Albania, en el pequeño lago del bosque de Nemi, santuario de Diana y lugar donde habita el celoso sacerdote que habrá de morir a manos de su sucesor. Frazer entonces se hace dos preguntas: por qué tiene que morir asesinado el sacerdote, y por qué tiene que arrancar una rama dorada quien sucede a la víctima[2]. La respuesta al primer interrogante es que, ante el debilitamiento del sacerdote titular de Nemi, la comunidad necesita confiar en alguien más joven y fuerte. El motivo son las amenazas que pueden suponer prácticas mágicas contaminantes. A la segunda pregunta Frazer responde con una narración mítica escandinava en la que se cuenta cómo el dios Balder, a pesar de

considerarse inmune a las armas y venenos, fue atravesado por una rama de muérdago que lanzó el ciego Hother con la ayuda de Loki[3].

Pero, sin duda alguna, la aportación más célebre a la antropología es su teoría sobre la magia y las relaciones que mantiene con la religión y la ciencia. Frazer, siguiendo los pasos de Tylor, entiende la evolución del desarrollo cultural y humano como una superación de los estadios de la magia y la religión gracias a la adquisición de conocimientos científicos. Según Frazer, la magia es *simpatética* porque, como ha señalado Isambert, implica una correspondencia de influjos y reacciones entre realidades alejadas en el espacio, pero que se encuentran vinculadas mágicamente[4]. Este principio de la simpatía se apoya, por un lado, en que «lo semejante produce lo semejante, o que los efectos semejan sus causas», y, por otro lado, en que «las cosas que una vez estuvieron en contacto se actúan recíprocamente a distancia, aun después de haber cortado todo contacto físico»[5]. Esta distinción es la que va a dar lugar a los dos tipos de magia simpatética: la magia homeopática y la magia contagiosa o contaminante. El principio de similitud que regula la magia homeopática tiene una aplicación muy familiar. Es la de pensar que para dañar a un enemigo basta con destruir una imagen suya en la creencia de que los daños que sufre la imagen los padece el enemigo. La magia contagiosa, en cambio, se rige por la ley del contacto. Un ejemplo clásico de esta «superstición universal», como la cataloga Frazer, es pensar que, debido a la relación que existe entre una persona y partes separadas de ella (pelo, recortes de uña), siempre que se disponga del pelo o las uñas se podrá actuar a distancia sobre la persona de la que proceden. Estas consideraciones le llevan a Frazer a afirmar que la magia es «un sistema espurio de leyes naturales», «una guía errónea de conducta», «una ciencia falsa» y un «arte abortado».

Las críticas (Henri Hubert, M. Mauss, E. Pritchard) a esta concepción de la magia pusieron de manifiesto que su función no era la de proporcionar técnicas para resolver problemas relacionados con la supervivencia (caza, lluvias). Así, J. Beattie ha señalado que «los actos mágicos son esencialmente expresivos, independientemente de que sean otra cosa»[6]. Y es éste también el principal reproche que le hace Wittgenstein: la desconsideración por los aspectos simbólicos y expresivos de una actividad

como la magia que hay que tratar de entender dentro del mundo «espiritual» del primitivo y no como una versión deformada de la ciencia.

A la magia le siguen los estadios de la religión y la ciencia. La religión supone un signo de evolución cultural en la medida en que representa «un mayor grado de reflexión y abstracción». La religión escenifica la invocación a los poderes espirituales superiores al hombre, quien de manera entregada y sumisa solicita el favor de los que gobiernan «el curso de la naturaleza y la vida humana». La ciencia, en cambio, es el último jalón de la historia del hombre. Comparte con la magia la creencia en las leyes naturales invariables. Se distinguen, sin embargo, por la aplicación correcta —en el caso de la ciencia— o incorrecta —en el caso de la magia— de los principios de asociación. Y, si la magia y la religión son para Frazer «filosofías de la vida y el destino», la ciencia es el símbolo y la teoría del pensamiento que tiene en su haber la «esperanza del progreso moral, material e intelectual».

Aunque la gloria de Frazer se debe, como hemos dicho, a *La Rama Dorada*, no sería justo dejar de mencionar la traducción de la *Descripción de Grecia*, de Pausanias (1898), y *El rastro de Psiquis*, reeditado años más tarde con el título de *El abogado del diablo*. En este libro, considerado por Malinowski[7] como «la más ambiciosa y original contribución de Frazer a la teoría de la evolución humana», éste expone su visión sobre las relaciones entre las creencias mágicas y religiosas y algunas instituciones como el gobierno, la propiedad privada y el matrimonio. Tampoco se puede olvidar, finalmente, *El folklore en el Antiguo Testamento* (1918), obra en la que Frazer muestra un vivo interés por la religión, las costumbres y los ritos de los semitas, así como una visión de la Biblia libre de prejuicios.

La obra de Frazer, en fin, al margen de su estilo narrativo, los méritos científicos y los prejuicios culturales, sigue siendo una inmejorable fuente de datos para recomponer una imagen total de la cultura y del hombre, que hoy en día se encuentra hecha añicos.

JOSÉ LUIS VELÁZQUEZ

Madrid, enero de 1992

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA
DE J. G. FRAZER

1887. *Totemism*.
1898. *Pausanias and Other Greek Sketches*.
1909. *Psyche's Task A Discourse Concermng the Influence on the Growth of the Institutions*.
1911-1915. *The Golden Bough A Study in Magic and Religión*, 12 vols Trad. cast. de la edición abreviada preparada por Frazer en 1922 a cargo de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano *La Rama Dorada Magia y Religión*, FCE, Méjico/ Madrid/Buenos Aires, 1944, 8.ª reimp, 1981.
1918. *Folk-lore m the Old Testament*. Trad. cast. de Gerardo Novas *El folklore en el Antiguo Testamento*, FCE, Madrid, 1981.
1930. *Myths of the Origin of Fire*. Trad. cast. de A Cardin *Mitos sobre el origen del fuego*, Alta Fulla, Barcelona, 1989.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE L. WITTGENSTEIN Y LA ANTROPOLOGÍA

AYER, A. J.: «Sobre magia y religión», en *Wittgenstein*, trad. cast. de J. Sempere, Crítica, Barcelona, 1986, pp. 112-118.

BELL, Richard: «Understanding The Fire Festivals and Teorices in Religión», *Religious Studies*, Gran Bretaña, vol. 14 (1978), pp. 113-24.

—«Wittgenstein's Anthropology self-Understanding and Understanding others Cultures», *Philosophical Investigations*, Oxford, vol. 7,n.º 4 (1984), pp. 295-312.

BOUVERESSE, J.: «Les causes, les raisons et les mythes», en Wittgenstein: La Rime et la Raison. Science, Éthique et Esthétique, Les Éditions du Minuit, París, 1973, pp. 205-35.

—«Ceremonial Animal. Wittgenstein and Anthropology», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, París, vol. 16 (1977), pp. 43-54.

CIOFFI, Frank: «Wittgenstein and The Fire Festivals», en L Block (ed.). *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford, 1981, pp. 213-37.

FAGHFOURY, Mostafa: «Wittgenstein and Frazer on Religious Practices», en W. Leinfellnerr et al. (eds.), *Language and Ontology*, Proceedings of the 6th International Wittgenstein Symposium, Kirchberg am Wechsel (Austria), 1981; Viena, 1982, pp. 412-415.

GRAZ, Elisabeth List: «Zum Problem des Vertehens Fremder Kulturen: Wittgenstein's Bemerkungen zu J. G. Frazer Golden Bough», en E. y W. Leinfellner et al. (eds.), *Wittgenstein and his Impact on Contemporary*

Thought, Proceedings of the 2nd International Wittgenstein Symposium, Kirchberg am Wechsel (Austria), 1977; Viena, 1978, pp. 471-474.

LILLEGARD, Norman: «Wittgenstein on Primitive Religión», en R. Haller y Wolfgang L. Gombocz (eds.), Philosophy of Religión, Proceedings of the 8th International Wittgenstein Symposium, Kirchberg am Wechsel (Austria), 1983; Viena, 1984, part 2, vol. 10/ 2, pp. 170-172.

MOORE, G. E.: «Wittgenstein's Lectures in 1930-33», Parte I, Mind, 63 (1954), pp. 1-15; Parte II, *Mind*, 63 (1954), pp. 289-315; Parte III, *Mind*, 64 (1965), pp. 1-27. Trad. cast. de C. Solis: «Conferencias de Wittgenstein de 1930-33», en *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Taurus, Madrid, 1972, pp. 293-370.

MOUNCE, H. o.: «Understanding a Primitive Society», Philosophy (*The Journal of the Royal Institute of Philosophy*), vol. 48, 186 (1973), pp. 347-62.

RHEES, Rush: «Wittgenstein on Language and Ritual», en B. McGuinness (ed.), *Wittgenstein and his Times*, Basil Blackwell, Oxford, 1982, pp. 213-37.

RUDICH, N., y STASSEN, M.: «Wittgenstein's Implied Anthropology», en *History and Theory*, vol. X, n.º 1 (1971), pp. 84-89.

SÁDABA, Javier: *Lenguaje, magia y metafísica*, Ediciones Libertarias, Madrid, 1984.

—«Las observaciones de Wittgenstein a La Rama Dorada de Frazer y su contribución a una Filosofía de la Religión», en *Lecciones de Filosofía de la Religión*, Mondadori, Madrid, 1989, pp. 85-110.

TOMASINI, Alejandro: «Wittgenstein y Frazer: el caso de la magia», en *Investigación Humanística*, año II, n.º 2, primavera 1986, Méjico, pp. 127-142.

WINCH, Peter: «Understanding a Primitive Society», en American Philosophical Quarterly, vol. I, n.º 4, octubre 1964, pp. 307-324. (Acerca de la polémica que suscitó este artículo pueden verse las contribuciones de P. Winch e I. C. Jarvie en el volumen: R. Borger y F. Coiffi, *Explanation in the Behavioral Sciences*, Cambridge University

Press, Cambridge, 1970. Trad. cast. de J. Daniel Quesada: *La explicación en las ciencias de la conducta*. Alianza, Madrid, 1974).

ABREVIATURAS UTILIZADAS PARA LAS OBRAS DE L. WITTGENSTEIN

BB	*The Blue and the Brown Books*, Basil Blackwell, Oxford, 1967; repr., 1987.
CAM	*Los cuadernos azul y marrón*, trad. de Francisco Gracia Guillén, Tecnos, Madrid, 1968.
CE	*Conferencia sobre ética*, trad. de Fina Birulés, Paidós, Barcelona/Buenos Aires/Méjico, 1989.
EPR	*Estética, psicoanálisis y religión*, trad. de Eduardo Rabossi, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1976.
IFI	*Investigaciones filosóficas*, trad. de A. García Suárez y U. Moulines, Crítica, Barcelona, 1988.
LCR	*Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology & Religious Belief*, Basil Blackwell, Oxford, 1966; repr., 1987.
LE	«A Lecture on Ethics», *Philosophical Review*, 74 (1965), Ithaca, Nueva York, pp. 3-12. OF

	Observaciones, trad. de Elsa Cecilia Frost, Siglo XXI, Méjico, 1981.
PU	*Philosophische Untersuchungen*, Werkausgabe Band I, Suhrkamp/Taschenbuch Wissenchaft, Francfort del Main, 1984.
TLP	*Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. de Enrique Tierno Galván, Alianza, Madrid, 1973.
VB	*Vermischte Bemerkungen* (*Culture and Value*), Basil Blackwell, Oxford, 1980; repr., 1984.
WCV	F. Waismann, *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, trad. de Manuel Arbolí, FCE, Méjico, 1973.
WWK	«Wittgenstein un der Wiener Kreis», en *L. Wittgenstein, Schriften*, 3, Suhrkamp, Francfort del Main, 1967.
Z.	«*Zettel*», en *Schriften*, 5, ed. por G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright, Suhrkamp, Francfort del Main, 1970, pp. 283-429. Hay versión castellana de Octavio Castro y C. Ulises Moulines, UNAM, Méjico, 1979.

NOTA SOBRE LA TRADUCCIÓN

La traducción se ha realizado sobre la edición alemana, esto es: L. WITTGENSTEIN, «Bemerkungen über Frazers The *Golden Bough*», *Synthese*, 17 (1967), pp. 233-253, D. Reidel Publishing Co., Dordrecht (Holland).

También se han consultado las siguientes versiones:

a) «Remarks on Frazer's *Golden Bough*», trad. inglesa de A. C. Miles y R. Rhees, *The Human World*, n.º 3 (mayo 1971), pp. 28-41.

b) «Remarks on Frazer's *Golden Bough*», R. Rhees (ed.), trad. inglesa de A. C. Miles y revisión de R. Rhees, en Brynmill/Humanities, 1987 (reimpresión de la edición de 1979).

c) «Remarks on Frazer's *The Golden Bough*», trad. inglesa de J. Beversluis, en C. G. Luckhardt (ed.), *Wittgenstein. Sources and Perspectives*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 1979, pp. 61-81.

OBSERVACIONES
A LA RAMA DORADA
DE FRAZER

Escribe el Dr. M. O'C. Drury: «Creo que fue en 1930 cuando Wittgenstein me dijo que siempre había deseado leer a Frazer pero que no lo había hecho nunca y que si le podía procurar un tomo para, así, ir leyéndolo algo. Pedí prestado el primer tomo de la edición monumental[8] a la Unión Library. Avanzamos, sin embargo, poco en la lectura, ya que Wittgenstein comenzó a seleccionar partes abundantemente de modo que al siguiente encuentro desistimos de seguir adelante». El 19 de junio de 1931 escribió Wittgenstein las primeras observaciones sobre Frazer en su Manuscrito. A estas observaciones siguieron otras durante las dos o tres semanas siguientes, a pesar de que, en general, estaba escribiendo sobre otras cosas (por ejemplo, sobre entender una proposición, el significado, complejo y hecho, intención, etc.). Puede ser que ya antes hubiera escrito algo acerca del tema en su cuaderno de notas. De cualquier forma, yo no he encontrado nada.

En 1931, probablemente dictó a máquina la mayor parte del Manuscrito en el que había trabajado desde julio de 1930. Cambió, entonces, bastante el orden de las observaciones y detalles de expresión, pero dejó, no obstante, amplios bloques como estaban. (Más tarde volvió a ordenar, de nuevo, el material). Este escrito a máquina comprende, en total, 771 páginas. Contiene un fragmento de 10 páginas escasas de observaciones sobre Frazer, con pocos cambios tanto en el orden como en las formas de expresión. Otros aparecen en diferentes contextos mientras que algunos más quedaron fuera.

El fragmento sobre Frazer escrito a máquina comienza con tres observaciones que faltan en la parte correspondiente al manuscrito. Aquí comenzó con anotaciones que después las marcó con una S (—«*schlecht*»,

«mal») y que no fueron pasadas a máquina. Creo que se ve enseguida por qué[9]. La versión antigua rezaba así:

> Pienso ahora que estaría bien comenzar mi libro con observaciones sobre la metafísica como una especie de magia[10].
>
> En él, sin embargo, no debo hablar el lenguaje de la magia ni tomármela a broma.
>
> De la magia habría que conservar lo profundo[11].
>
> Ciertamente, eliminar aquí la magia tiene el mismo carácter que la magia.
>
> Y es que, si comenzara a hablar del «mundo» (y no de este árbol o de la mesa), ¿qué otra cosa estaría queriendo hacer sino acotar con mis palabras algo elevado?[12]

El segundo grupo de observaciones —apuros apuntes de primera mano — los escribió Wittgenstein años después; en ningún caso antes de 1936 y, probablemente, después de 1948. Están escritos a lápiz en algunas hojas sueltas. Es probable que pensara colocar los trozos más pequeños en el ejemplar de la edición de un solo volumen de La Rama Dorada que usaba. *Miss* Anscombe encontró los papeles, entre otras de sus cosas, después de su muerte.

RUSH RHEES

I

Hay que colocarse al lado del error para conducirlo hasta la verdad.

Es decir, hay que descubrir la fuente del error[13] puesto que, en caso contrario, para nada sirve el escuchar la verdad. Ésta no puede penetrar si otra cosa ha ocupado su lugar.

Para convencer a alguien de la verdad no basta con constatarla, sino que se debe encontrar el *camino* que lleva del error a la verdad[14].

He de sumergirme siempre, una y otra vez, en el agua de la duda.

La idea (*Darstellung*) que Frazer se hace de las visiones (*Anschauungen*)[15] mágicas y religiosas de los hombres no es satisfactoria: presenta tales visiones como si fueran *errores*[16].

¿Estaba en un error S. Agustín cuando invoca a Dios en cada página de las *Confesiones*?

Pero —se puede decir— si no estaba errado, tampoco lo estaría el santo budista —o cualquier otro— cuya religión expresara visiones completamente distintas. Pues bien, *ninguno* de ellos estaba en el error a no ser cuando pusieran en pie una teoría[17].

Ya la idea de querer explicar una costumbre —la muerte del sacerdote-rey, por ejemplo— me parece fuera de lugar. Todo lo que hace Frazer es reducirla a algo que sea plausible a hombres que piensan como él. Es del todo extraño que todas estas costumbres se expongan, por decirlo de alguna manera, como tonterías.

Y es que nunca es plausible que los hombres hagan todo esto por pura imbecilidad.

Cuando, por ejemplo, nos explica Frazer que el rey debe morir en la flor de su edad ya que, según las representaciones (*Anschauungen*) de los

salvajes, en caso contrario su alma no se mantendría fresca, lo único que se puede decir es esto: allí donde se dan juntos una costumbre y tales visiones (*Anschauungen*), la costumbre no nace de las visiones, sino que ambas están, sin más, ahí.

Puede ser, y esto ocurre con frecuencia, que un hombre abandone una costumbre después de haber reconocido un error en el que se fundaba dicha costumbre. Pero este caso sólo se da donde es suficiente hacer observar a los hombres tal error para persuadirles de su manera de actuar. En las costumbres religiosas de un pueblo, sin embargo, no es éste el caso y, por eso, no se trata aquí de error *alguno*[18].

Dice Frazer que es muy difícil descubrir el error en la magia —de ahí que se mantenga tanto tiempo— puesto que, por ejemplo, un conjuro para provocar la lluvia tarde o temprano se muestra realmente eficaz. Pero no deja, entonces, de ser extraño que los hombres no se hayan dado cuenta pronto de que, tarde o temprano, lloverá sin más.[19].

Creo que el empeño en una explicación (*Erklärung*) está descaminado, dado que lo que sólo se ha de hacer es conjuntar correctamente lo que uno *sabe* y no añadir nada más[20]. La satisfacción que se intentaba conseguir por medio de la explicación se obtiene por sí misma.

Y aquí no es, en modo alguno, la explicación la que proporciona la satisfacción. Cuando Frazer comienza contándonos la historia del Rey del Bosque de Nemi, lo hace en un tono que muestra que ahí sucede algo sorprendente y terrible. Ahora bien, a la pregunta de «¿por qué ocurre esto?» se responde, con propiedad, así: «porque da miedo». Es decir, precisamente aquello que en este acontecimiento ocurre terroríficamente, extraordinariamente, de modo horrendo, trágico, etc., y es cualquier cosa menos trivial e insignificante (*bedeutunglos*), eso es lo que ha dado vida al acontecimiento.

Aquí sólo se puede *describir* y decir: «así es la vida humana».

La explicación, si se la compara con la impresión que nos produce la descripción, es demasiado precaria.

Toda explicación (**Erklärung**) es una hipótesis.

Quien, por ejemplo, está intranquilo por amor obtendrá poca ayuda de una explicación hipotética (*eine hypothetische Erklärung*). Esto no le

tranquilizará.

Es la aglomeración de pensamientos que no salen fuera porque todos quieren abrirse paso y, así, se tapan la salida.

Si se coloca junto a la narración del sacerdote-rey de Nemi la palabra «La majestad de la muerte», se ve que ambas son una sola cosa.

La vida del sacerdote-rey representa (*darstellt*) lo que se quiere decir con aquella palabra.

Quien está conmovido por la majestad de la muerte, sólo puede expresarlo a través de una vida en consonancia. Esto no es, naturalmente, una explicación, sino colocar un símbolo en vez de otro. Una ceremonia en vez de otra.

Un símbolo religioso no se basa en *creencia* (*Meinung*) alguna. Y sólo donde hay una creencia hay error[21].

Se podría decir: «tal y tal acontecimiento ha tenido lugar». Ríe si puedes.

Las acciones religiosas o la vida religiosa del sacerdote-rey no son de ninguna especie distinta de las acciones verdaderamente religiosas de hoy como puede ser, por ejemplo, la confesión de los pecados. También ésta se puede «*explicar*» (*erklären*) y no se puede explicar.

Arder en efigie. Besar la imagen de la amada. Esto *no* se basa *naturalmente* en una creencia (*Glauben*) en un efecto determinado sobre el objeto representado en la imagen (*den das Bild darstellt*). Se propone una satisfacción y, ciertamente, la obtiene. O, mejor, no se propone nada. Actuamos así y nos sentimos después satisfechos[22].

Se podría besar también el nombre de la amada y aquí se evidenciaría la sustitución que ejerce el nombre.

El mismo salvaje que, aparentemente, para matar a su enemigo, traspasa la imagen de éste, construye su choza realmente de madera y afila con arte su flecha y no en efigie.

La idea de que se puede llamar la atención de un objeto inanimado de la misma manera que se llama la atención de un hombre. Aquí el principio es el de la personificación.

Y siempre se apoya la magia en la idea del simbolismo y del lenguaje[23].

La representación (*Darstellung*) de un deseo es, *eo ipso*, la representación de su satisfacción (*Erfüllung*)[24].

Pero la magia lleva a la representación un deseo; expresa un deseo.

El bautismo como ablución. —El error nace precisamente cuando la magia se expone científicamente.

Si la adopción de un niño se realiza de modo que la madre lo hace pasar por sus vestidos, es idiota creer que aquí se da un *error* y que ella cree que ha dado luz al niño[25].

Hay que distinguir de las operaciones mágicas aquellas que se sustentan en ideas (*Vorstellung*) falsas y simplistas de las cosas y de los acontecimientos. Si alguien dice, por ejemplo, que la enfermedad pasa de una parte del cuerpo a otra o toma precauciones para apartar la enfermedad como si se tratara de un fluido o de un estado de calor, entonces de lo que se trata es de un concepto falso, es decir, en nuestro caso, de un concepto inexacto (*unzutreffendes Bild*).

¡Qué estrecha es la vida del espíritu para Frazer! Y consecuentemente: ¡Qué incapacidad para comprender una vida que no sea la de un inglés de su tiempo!

Frazer no se puede imaginar un sacerdote que no sea, en el fondo, como un párroco inglés de nuestros días con toda su imbecilidad y mediocridad.

¿Por qué no habría de serle al hombre su nombre algo sagrado? Por un lado, es el instrumento más importante que se le da y, por otro.

es como un adorno que le cuelga desde su nacimiento[26].

Lo erradas que son las explicaciones de Frazer se ve —creo yo— si se considera que uno podría muy bien inventar costumbres primitivas. Y sería una casualidad que no se encuentren tales costumbres en cualquier lugar. Lo que quiero decir es que el principio según el cual se ordenan estas costumbres es mucho más general de lo que Frazer dice y existe de tal modo en nuestra alma que podríamos imaginarnos aquellas posibilidades.— Que, por ejemplo, al rey de una tribu no le deba ver nadie nos lo podemos imaginar perfectamente, así como que deba ser visto por cada uno de los miembros de la tribu. Esto último no sucederá de forma más o menos casual, sino que lo irán *mostrando* (*gezeigt*) a la gente. Tal vez no le pueda tocar nadie o tal vez le *deban* tocar. Pensemos que, después de la muerte de

Schubert, su hermano rompió sus partituras en pequeños fragmentos dando a los discípulos más queridos trozos tales de algunas de las composiciones. Esta manera de actuar, como signo de piedad, nos es *tan* comprensible como la que consistiera en no tocar las partituras y guardarlas sin que fueran accesibles a nadie. Y, si el hermano de Schubert hubiera quemado las partituras, sería también comprensible como un signo de piedad.

Lo ceremonial (caliente o frío), en contraposición a lo accidental (lo tibio), caracteriza la piedad.

Más aún, las explicaciones de Frazer no serían explicación alguna si, en último término, no apelaran a alguna inclinación en nosotros mismos.

Comer y beber está unido a peligros no sólo para los salvajes, sino también para nosotros; nada más natural que tratar de protegerse de esos peligros. Y nos podemos imaginar dichas medidas de precaución.— Ahora bien, ¿según qué principio las ideamos? Evidentemente, según aquel principio que redujera todos los peligros, por su forma, a algunos muy simples que fueran visibles, sin más, al hombre; según el mismo principio, en suma, que hace decir a la gente inculta entre nosotros que la enfermedad pasa de la cabeza al pecho, etc., etc. En estas concepciones simples la personificación desempeña, sin duda, un gran papel, ya que es algo conocido que los hombres (o sea, los espíritus) pueden ser peligrosos para los hombres.

Que la sombra del hombre, la cual tiene forma de hombre, o su imagen en el espejo, que la lluvia, las tormentas, las fases de la Luna, los cambios de estación, la semejanza y desemejanza de los animales entre sí y con respecto al hombre, los fenómenos de la muerte, del nacimiento y del sexo; de todo en suma, lo que a lo largo de los años percibe el hombre alrededor suyo, entrelazado de las más diversas maneras; que todo esto ha de desempeñar un gran papel en su pensamiento (su filosofía) y sus costumbres es natural. O, mejor, es aquello que realmente sabemos y nos interesa[27].

¿Cómo podría haber dejado de impresionar al espíritu del hombre al alba el fuego o la semejanza del fuego con el Sol? Pero ¿no es acaso que «porque no se la pueda explicar» (la tonta superstición (*Aberglaube*) de nuestro tiempo), cuando se «explica» deja de impresionar?

Magia en *Alicia en el país de las maravillas*: secarse mientras se lee lo más seco que pueda haber[28].

En la curación mágica de una enfermedad se la *hace indicaciones* para que abandone al paciente.

Tras la descripción de una curación mágica se podría decir: «si la enfermedad no entiende esto, no sé cómo se lo debería decir».

No quiero decir que el fuego, precisamente, deba impresionar a todos. El fuego, no más que cualquier otro fenómeno (*Erscheinung*); y un fenómeno impresiona a unos mientras que otro impresiona a otros. Y es que ningún fenómeno es en sí especialmente misterioso, pero cualquiera puede llegar a serlo para nosotros, y lo característico del espíritu auroral del hombre (*erwachenden Geist des Menschen*) es que un fenómeno sea significativo. Casi se podría decir que el hombre es un animal ceremonial. Esto es, en parte, falso, en parte sinsentido (*unsinning*), pero también hay algo de verdad en ello.

Es decir, se podría comenzar un libro de antropología de esta manera: si se contempla la vida y el comportamiento del hombre sobre la tierra, se ve que, aparte de los comportamientos que uno podría llamar animales, como es el nutrirse, etc., etc., etc., tienen lugar también aquellos que poseen un carácter peculiar que se podrían denominar actos rituales.

Ahora bien, es un sinsentido (*Unsinn*) continuar diciendo que lo característico de estas acciones es que corresponden a representaciones (*Anschauungen*) falsas de la física de las cosas. (Es lo que hace Frazer cuando dice que la magia, en esencia, es falsa física o falsa medicina o falsa técnica, etc.[29])

Lo característico, por el contrario, de las acciones rituales no es, en modo alguno, una opinión (*Ansicht*), una creencia (*Meinung*) que podría ser verdadera o falsa aunque también un pensamiento (*Meinung*) —una creencia (*Glaube*)— puede ser también ritual, puede pertenecer al rito[30].

Si se acepta como evidente que el hombre goza con su fantasía, entonces hay que tener en cuenta que dicha fantasía no es como una figura pintada (*gemaltes Bild*) o como un modelo plástico, sino que es una configuración compleja compuesta de partes heterogéneas: palabras e imágenes (*Bilder*). Operar con signos escritos y hablados no debe

contraponerse al operar con «figuras imaginativas». (Vorstellungbildern) de los acontecimientos[31].

Hemos de arar a lo largo de todo el lenguaje.

Frazer: «[…] Que estas costumbres están dictadas por el miedo al espíritu del cadáver parece cierto; […]»[32]. Pero ¿por qué usa Frazer la palabra «*ghost*» (= espíritu)? Él entiende muy bien esta superstición (*Aberglaube*) puesto que nos la aclara (*erklärt*) con una palabra supersticiosa que le es conocida. O, mejor, habría podido ver ahí que también habla en nosotros algo que se corresponde con la manera de actuar de los salvajes. Si yo, que no creo que existan en parte alguna seres sobrenaturales a los que se les pueda llamar dioses, dijera:

«Temo la ira de los dioses», lo que se hace patente así es que puedo querer decir algo o dar expresión a una sensación (*Empfindung*) que no está unida, necesariamente, con aquella creencia (*Glauben*).

Frazer estaría dispuesto a creer que un salvaje muere por causa de un error. Según los textos de las escuelas primarias, Atila emprendió sus grandes hazañas porque creía poseer la espada del dios del trueno.

Frazer es mucho más salvaje (*savage*) que la mayoría de sus salvajes, puesto que éstos no estarían tan alejados de la comprensión (*Verständnis*) de algo espiritual como lo está un inglés del siglo XX. *Sus* explicaciones (*Erklärungen*) de las costumbres primitivas son mucho más bastas que el sentido de tales costumbres.

La explicación (*Erklärung*) histórica, la explicación como hipótesis de desarrollo, es sólo un modo de conjuntar los datos: es su sinopsis. Es igualmente posible ver los datos en su relación mutua y sintetizarlos en un modelo general (*allgemeines Bild*) sin que esto tenga la forma de una hipótesis sobre el desarrollo temporal.

Identificación de los dioses propios con los dioses de otros pueblos. Es una manera de convencerse de que los nombres tienen el mismo significado (*Bedeutung*).

«Y así el coro sugiere una ley arcana»[33], podría decir uno del modo como Frazer une los hechos. Pero esta ley, esta idea, me la *puedo* representar mediante una hipótesis evolutiva o también análoga al esquema de una planta, por medio del esquema de una ceremonia religiosa o

agrupando el material de los hechos en una representación *perspicua* («*übersichtlichen*». *Darstellung*).

El concepto de representación perspicua[34] es de una importancia fundamental. Designa nuestra manera de representar (*Darstellungform*), la manera según la cual vemos las cosas. (Una especie de «*Weltanschauung*» como parece ser típico de nuestro tiempo. Spengler[35]).

Esta representación perspicua es el medio para la comprensión consistente en «ver las conexiones». De ahí la importancia de encontrar cadenas intermedias (*Zwischengliedern*).

No obstante, una cadena hipotética intermedia lo único que hará, en este caso, es llamar la atención sobre las semejanzas, sobre el nexo entre los *hechos*. De la misma manera que se ilustraba una relación entre el círculo y la elipse en cuanto que una elipse se transformaba progresivamente en un círculo; *pero no para afirmar que una determinada elipse, de hecho, históricamente, se ha desarrollado desde un circulo* (hipótesis evolutiva), sino sólo para agudizar nuestra mirada ante una relación formal.

Pero también puedo ver la hipótesis evolutiva nada más que como el ropaje de una relación formal.

***

[*Las observaciones que siguen no están, en el Manuscrito, junto a las anteriores*:]

Yo diría: «nada muestra mejor nuestra afinidad con aquel salvaje que el que Frazer tenga a mano una palabra tan familiar para él y para nosotros como es *ghost* (espíritu) o *shade* (sombra) a la hora de describir las opiniones de esta gente».

(Esto es, desde luego, algo distinto de si describiera, por ejemplo, a los salvajes imaginándose que su cabeza rueda cuando matan a golpes a un enemigo. En este caso *nuestra descripción* no tendría, en sí misma, nada de supersticioso o mágico).

Más aún, esta singularidad no se limita sólo a expresiones como «*ghost*» o «*shade*» y no se le da suficiente relevancia al hecho de que las palabras «alma», «espíritu» («*spirit*») se cuentan en nuestro propio

vocabulario culto[36]. En comparación a esto, es una nimiedad que no creamos que nuestra alma coma y beba.

En nuestro lenguaje está depositada toda una mitología.

Expulsar la muerte o matar la muerte; pero, por otro lado, se la representa como esqueleto, como si, en cierto sentido, también estuviera muerto. *As dead as death*[37] «Nada está tan muerto como la muerte; nada es más bello que la belleza misma». Es ésta la representación (*Bild*) bajo la cual se piensa la realidad (*Realität*): la belleza, la muerte, etc., son las sustancias puras (concentradas), mientras que, en todo objeto, están presentes y mezcladas.— ¿No reconozco aquí mis propias reflexiones acerca de «Objeto» y «Complejo»?[38].

En los ritos antiguos tenemos el uso de un lenguaje gestual altamente perfeccionado.

Cuando leo a Frazer me gustaría decir continuamente: «todos esos procesos, esos cambios de significado los seguimos teniendo ante nosotros, en nuestro lenguaje hablado». Si a lo que se esconde en el último haz se le llama «lobo de grano» y también al haz e incluso al hombre que lo ata, reconocemos en ello un proceso lingüístico que nos es bien familiar[39].

* * *

Me podría imaginar la posibilidad de haber elegido un ser de la tierra como sede de mi alma y que mi espíritu hubiera escogido esta insignificante criatura como su asiento y punto de observación. Porque, por ejemplo, la excepcionalidad de una sede bella le produciría contrariedad. Para esto, dicho espíritu tendría que estar, ciertamente, muy seguro de sí mismo.

Se podría decir: «a cada perspectiva corresponde su propia fascinación»; esto, sin embargo, sería falso. Lo correcto es decir que cada perspectiva es significativa para aquel que la ve como significativa (esto no quiere decir, claro está, que la vea distinta a lo que es). Más aún, en este sentido, toda perspectiva es igualmente significativa[40].

Es interesante, sin duda, que deba apropiarme el desprecio de cualquier otro respecto a mí como una parte esencial y significativa del mundo visto desde mi lugar.

Si le fuera dado a un hombre elegir libremente un árbol del bosque para nacer, habría algunos que buscarían el árbol más bello o el más alto, otros elegirían el más pequeño y otros elegirían el árbol medio o algo menor; y esto, creo yo, no por filisteísmo, sino precisamente por la misma razón o por la especie de razón por la que el otro eligió el más alto. El sentimiento que tenemos respecto de nuestra vida como comparable a un ser tal que hubiera podido elegir su situación en el mundo está a la base del mito —o de la creencia— de haber escogido nuestro cuerpo antes del nacimiento.

. . . .

Creo (al revés que Frazer) que lo característico del hombre primitivo es que no actúa por *creencias* (*Meinungen*).

Leo, entre muchos ejemplos similares, el de un rey de la lluvia en África al cual la gente le pide que llueva cuando llega *el período de la lluvia*[41]. Pero lo que esto quiere decir, sin embargo, es que no creen precisamente que él pueda hacer llover pues si no se lo pedirían en el período seco del año cuando la tierra es *a parched and arid desert*[42] («un desierto quemado y árido»). Y es que si se supone que la gente ha instituido este cargo del rey de la lluvia por imbecilidad, es mucho más evidente que tuvieron antes la experiencia de que en marzo comienza la lluvia, con lo que habrían hecho funcionar al rey de la lluvia durante el resto del año. O también: por la mañana cuando va a salir el Sol, los hombres celebran ritos del alba y no por la noche, entonces se limitan, simplemente, a encender lámparas[43].

Si estoy furioso por algo, golpeo a veces con mi bastón la tierra, un árbol, etc. No creo por ello, sin embargo, que la tierra sea culpable o que el golpear sirva para algo. «Desahogo mi cólera». Todos los ritos son así. A tales acciones se las puede llamar acciones instintivas *(Instinkt-Handlugen)*[44]. Y una explicación histórica que dijera, por ejemplo, que yo o mis antepasados hubiéramos creído en otro tiempo que golpear la tierra es una ayuda sería puro juego floral, pues son estas hipótesis superfluas que no explican *nada*. Lo que importa es la semejanza del acto con una acción de castigo y no se puede ir más allá de esta semejanza[45].

Cuando un fenómeno tal se pone en conexión con un instinto que yo mismo poseo se obtiene, sin más, la explicación deseada; es decir, la que resuelve la dificultad en cuestión. Y cualquier investigación adicional sobre la historia de mi instinto se moverá ya en otro plano.

No puede haber razón alguna o, mejor, no hay ninguna *razón* por la cual la raza humana venere al roble a no ser por el simple hecho de que aquélla y el roble han estado unidos en una comunidad de vida. Es por eso por lo que se encuentran juntos y no por elección; por haber crecido al unísono, como la pulga y el perro. (Si las pulgas desarrollaran un rito, éste haría referencia al perro).

Se podría decir que no es su unión (la del roble y el hombre) la que ocasionó estos ritos, sino, en cierto sentido, su separación.

Y es que el despertar del entendimiento (*Intellekts*) tiene lugar por la separación del *suelo* original, del fundamento original de la vida. (El nacimiento de la *elección*).

(La adoración es la forma del espíritu auroral).

II

Página 206[46] («En cierta etapa de la sociedad primitiva el rey o sacerdote está dotado, según creen, de virtudes o poderes sobrenaturales o es la encarnación de una deidad y, de acuerdo con esta fe, se le hace responsable de los malos tiempos, cosechas fracasadas y otras calamidades parecidas»).

Naturalmente no es que el pueblo crea que el soberano tenga esas fuerzas; el soberano, por su parte, sabe (*weiss*) muy bien que no la tiene, y si no lo sabe es porque se trata de un tonto o de un loco. Pero la idea de su fuerza está orientada de tal manera que se puede acomodar a la experiencia —del pueblo y del soberano— Que en esto desempeñe su papel cierta hipocresía es verdad en la medida en que lo es en la mayor parte de las cosas que los hombres hacen.

Página 208. («En tiempos antiguos estaba [el Rey] obligado a sentarse en el trono durante varias horas todas las mañanas, con la corona imperial puesta sobre la cabeza, y a quedar inmóvil, semejante a una estatua, sin mover mano ni pie, ni la cabeza ni los ojos, ni en absoluto parte alguna de su cuerpo, pues mediante esto se pensaba que podría conservar la paz y tranquilidad en su imperio […]»)

Si un hombre ríe demasiado en nuestra sociedad (al menos en la mía), aprieto los labios casi involuntariamente como si creyera que así puedo contener los suyos.

Página 208. («Se les adscribe el poder de dar o retener la lluvia y es el señor de los vientos […]»).

El sinsentido (*Unsinn*) estriba aquí en que Frazer representa (*darstellt*) esto como si tales pueblos tuvieran una idea (*Vorstellung*) completamente

falsa (demencial incluso) del curso de la naturaleza, cuando lo que tienen no es sino una extraña interpretación de los fenómenos. Es decir, su conocimiento de la naturaleza, si se plasmara por escrito, no se diferenciaría, fundamentalmente, del nuestro. Sólo su magia es distinta.

Página 210. («[…] una red de prohibiciones y observancias cuya intención no es contribuir a su dignidad […]»). Esto es verdadero y falso. Ciertamente, no la dignidad, la protección de la persona, sino más bien —por así decirlo— la salvación natural de la divinidad que hay en él.

Por sencillo que suene: la diferencia entre la magia y la ciencia se puede expresar diciendo que en la ciencia hay progreso, cosa que no ocurre en la magia. La magia no tiene dirección en su desarrollo que le sea propia[47].

Página 219. («Los malayos conciben el alma humana como un hombrecito […], correspondiendo en figura, proporciones y hasta en el color de la tez al hombre en cuyo cuerpo reside[…]»).

¿Cuánta más verdad hay allí donde alma se le da la misma multiplicidad del cuerpo que en una paniaguada teoría moderna?[48]

Frazer no se da cuenta de que estamos ante la doctrina de Platón y Schopenhauer.

Todas las teorías pueriles (infantiles) las encontramos, de nuevo, en la filosofía actual; sólo que les falta el aspecto infantil.

Página 684. (En el capítulo LXII: Los Festivales ígneos de Europa).

Lo que más me sorprende, aparte de la semejanza, es la diferencia entre todos estos ritos. Es una diversidad de rostros, con rasgos comunes, la que emerge constantemente por un lado y por otro. A uno le entran deseos de trazar líneas que pongan en contacto las partes que son comunes. Pero entonces quedaría fuera de la vista una parte, aquella precisamente que une esa imagen (*Bild*) con nuestros sentimientos y pensamientos. Esta parte es la que da a la investigación su profundidad.

De cualquier forma, en todas estas costumbres se ve algo parecido a la asociación de ideas, algo que le es cercano. Se podría hablar de una asociación de costumbres.

Página 694. («Tan pronto como empezaban a salir chispas por la violenta fricción giratoria, aplicaban una especie de agárico que crece en los abedules viejos y que es muy combustible. Este fuego tenía toda la

apariencia de haber salido recientemente del cielo y eran múltiples las virtudes que se le atribuían […]»).

No hay motivo alguno por el que se deba rodear al fuego con ese nimbo. ¡Qué extraño!: ¿qué quiere decir, en realidad, «tenía toda la apariencia de haber venido del cielo»? ¿De qué cielo? No, en modo alguno es natural que se considere así al fuego; es así, sin embargo, como se le considera.

Aquí parece ser la hipótesis, precisamente, la que da profundidad al asunto. Y se puede recordar la explicación de la extraña relación de Sigfrido y Brunilda en nuestros Nibelungos: parece como si Sigfrido hubiese visto en el pasado a Brunilda. Ahora bien, es evidente que lo que da profundidad a esta costumbre es su *conexión* con el acto de quemar a un hombre[49]. Si en una determinada fiesta existiera la costumbre de que unos hombres cabalgaran sobre otros, como en el juego de caballeros y corceles, no veríamos en ello, sino una forma de transportarse que recuerda la monta de un jinete sobre un caballo; si supiéramos, sin embargo, que muchos pueblos tienen la costumbre de usar, por ejemplo, a sus esclavos como caballos de montar para festejar así ciertas fiestas, veríamos entonces en la candorosa costumbre de nuestros días algo más profundo y menos candoroso. La pregunta es ésta: este aspecto, por así decirlo, siniestro ¿es intrínseco a la costumbre de los fuegos de Beltane, tal y como se celebraban hace cien años, o más bien sólo si fuera verdadera la hipótesis de su génesis?[50] Pienso que es claro que la naturaleza interna de la costumbre es la que nos hace atractivo lo siniestro, y los hechos que conocemos acerca de los sacrificios humanos nos indican solamente la dirección en la cual hemos de contemplar la costumbre. Si hablo de la naturaleza interna de la costumbre es porque me refiero a todas las circunstancias de su celebración, las cuales no se encuentran en el relato de una fiesta tal. Aquellas no consisten tanto en determinadas acciones características de la fiesta, cuanto en lo que se podría denominar el espíritu de la fiesta; espíritu que se podría describir si uno, por ejemplo, describiera la especie de personas que toman parte en ella, el resto de su comportamiento, es decir, su carácter, el tipo de juegos a los que por lo demás se dedican[51]. Entonces se vería que lo siniestro está inserto en el carácter de tales hombres.

Página 695. («[…] Después ponen todos los trozos de la torta dentro de un gorro y uno a uno, con los ojos vendados, van sacando su trozo; al que sostiene el gorro le corresponde el último trozo. Al que le toca la negra, queda de persona consagrada, que debe ser sacrificada a Baal […]»).

Aquí hay algo que se asemeja a lo que queda en un sorteo. Y a través de este aspecto adquiere, súbitamente, profundidad. Si llegáramos a saber que el pastel con los botones había sido preparado, en un principio, de una determinada manera en honor del cumpleaños de quien ha hecho los botones, tal costumbre perdería, de hecho, toda su «profundidad» a no ser que dicha profundidad esté intrínsecamente en su forma actual. Sólo que en estos casos se suele decir: «esa costumbre es, sin duda, antiquísima». ¿Cómo sabemos esto? ¿Sólo porque se tienen testimonios históricos de tales costumbres antiguas? ¿O hay otra razón, una razón, que se obtiene desde una interpretación? Ahora bien, incluso si se demostrara históricamente el origen remoto de la costumbre y su derivación de una costumbre anterior, siempre sería posible, sin embargo, que la costumbre no tuviera en la actualidad *nada en absoluto* de siniestro, sería imposible que no quedara en ella nada del horror de otros tiempos. Hoy tal vez sólo la siguen practicando los niños cuando compiten haciendo pasteles y los decoran con botones. En este caso la profundidad estriba únicamente en el pensamiento de aquel origen. Pero dicho origen, no obstante, puede ser completamente incierto, por lo que se podría decir: «Por qué preocuparse de una cuestión tan incierta» (como una sabia Elsa mirando hacia atrás)[52]. No hay, sin embargo, preocupaciones de esta especie.— Y sobre todo: ¿De dónde proviene la seguridad de que tal costumbre ha de ser muy antigua (cuáles son nuestros datos, cuál su verificación)? Si tuviéramos una seguridad determinada, ¿no nos podríamos equivocar y salimos históricamente del error? Ciertamente, sólo que sigue quedando, no obstante, algo de lo que estamos seguros. Así, por ejemplo, diríamos: «Bien, puede ser que, en este caso, el origen sea otro, pero no hay duda de que en general es remoto». Lo que es la *evidencia* para nosotros ha de contener la profundidad de esta hipótesis. Pero tal evidencia es, de nuevo, psicológica, no hipotética. Es, en efecto, como si dijera: «la profundidad de esta costumbre está en su origen, si el origen es realmente ése». Entonces la profundidad o reside en el

pensamiento acerca de un origen tal, o la profundidad es ella misma hipotética, con lo que sólo se puede decir: «*Si* las cosas han sido así, entonces se trataba de una historia siniestra, profunda». Quiero decir, lo siniestro, lo profundo, no consiste en que la historia de la costumbre se desarrolle de esta o de esa manera, puesto que tal vez no se desarrolle de esa forma; tampoco en que se desarrollara con tal o cual probabilidad, sino en lo que me da pie para aceptarla. ¿De dónde, pues, proviene lo profundo y siniestro de los sacrificios humanos? ¿Es acaso sólo el sufrimiento de la víctima lo que nos impresiona? Sin embargo, enfermedades de todo tipo con los mismos sufrimientos no provocan esa impresión. No, lo profundo y siniestro no se comprende por sí mismo si solamente conocemos la historia de los comportamientos externos, sino que somos *nosotros* los que proyectamos desde una experiencia que está en nuestro interior.

El hecho de que el sorteo tenga lugar a través de un pastel tiene también algo especialmente horrible (casi como la traición por medio de un beso), y el que nos afecte como especialmente horrible tiene, a su vez, un significado esencial (*wesentliche Bedeutung*) a la hora de investigar tales costumbres.

Cuando veo una costumbre tal o me hablan de ella, es como si viera a un hombre que habla violentamente con otro por un motivo trivial y noto por el tono de voz y los gestos que ese hombre puede ser temible si se le presenta la ocasión. La impresión que recibo en este caso puede ser muy profunda y extraordinariamente seria.

El *entorno* de una manera de actuar.

En cualquier caso hay un convencimiento en el que se apoya la hipótesis del origen de, por ejemplo, la Fiesta de Beltane; el convencimiento es que tales fiestas no fueron inventadas por un hombre, a la buena de Dios, por así decirlo, sino que necesitan una base ilimitadamente más ancha para mantenerse en pie. Si quisiera inventar una fiesta, ésta moriría muy pronto o tendría que modificarla de tal manera que se acomodara a la tendencia general de la gente.

Pero ¿qué es lo que lleva a rechazar la hipótesis de que la Fiesta de Beltane se haya celebrado siempre en su forma actual (o en tiempo reciente)? Se podría decir: «es demasiado absurda como para que haya sido

inventada de esta manera». ¿No es como cuando uno ve unas ruinas y dice: «esto ha tenido que ser alguna vez una casa puesto que nadie construiría un montón con piedras tan labradas y poco regulares»? Y si alguien preguntara «¿Cómo sabes tú eso?», lo único que podría decir es: «Mi experiencia con los hombres me lo ha enseñado». Más aún, incluso allí donde se construyen realmente ruinas éstas reproducen formas de casas derribadas.

Se podría decir también: «quien quisiera impresionarnos con la narración de la Fiesta de Beltane no necesitaría, en modo alguno, exponer la hipótesis de su origen, sino que sólo necesitaría poner ante nuestros ojos el material (el que lleva a la hipótesis) sin añadir nada más». A esto tal vez diría alguno: «Sin duda, porque el oyente o el lector sacará él mismo las consecuencias». Pero ¿tienen que sacar, explícitamente, las consecuencias?, es decir, ¿ha de sacar, a toda costa, consecuencias? ¿Qué consecuencias serían? ¡Que esto o aquello es probable! Y, si puede él mismo sacar consecuencias, ¿cómo le podrían impresionar aquéllas? ¡Lo que le impresionará será, por el contrario, aquello que él no ha hecho! ¿Le impresionará acaso la hipótesis expuesta (expuesta por él o por otro) o, sencillamente, el material que conduce a ella? Sólo que, entonces, no podría preguntar igualmente: «si veo cómo se mata a un hombre, ¿me impresiona aquello que veo o, más bien, la hipótesis de que aquí se está matando a un hombre?».

En efecto, no es sólo el pensamiento en la posibilidad del origen de la Fiesta de Beltane lo que lleva consigo la impresión, sino lo que uno llamaría la formidable probabilidad de este pensamiento. En tanto en cuanto que se construye desde el material.

La Fiesta de Beltane, tal y como ha llegado a nosotros, es un espectáculo, algo parecido al juego infantil de policías y ladrones. Pero no es así. Porque, incluso si se descarta que gane la parte que salva a la víctima, siempre tiene lo que sucede, sin embargo, un añadido temperamental que le falta a la mera representación teatral. Incluso si se tratara de una representación absolutamente fría, nos preguntaríamos a nosotros mismos con inquietud: ¿qué busca esa representación, cuál es su sentido (*Sinn*)? Y la representación, al margen de cualquier interpretación, podría intranquilizarnos por su peculiar falta de sentido. (Lo cual muestra

qué tipo de razón puede ser el de dicha intranquilidad). Y si se diera una interpretación inofensiva como puede ser la de que el sorteo ha tenido lugar simplemente para tener así el placer de poder amenazar a alguien con arrojarle al fuego, cosa que no es nada agradable, entonces la Fiesta de Beltane se parecería mucho más a algunas de esas diversiones en las que un miembro de la sociedad ha de tolerar ciertas crueldades, que, tal y como están, satisfacen una necesidad. Y la Fiesta de Beltane, tras semejante explicación, perdería todo su misterio si no se la diferencia, tanto en la acción como en su talante, de dichos juegos familiares, como los de policías y ladrones, etc.

Igualmente, que los niños quemen, ciertos días, un muñeco de paja, aunque no se diera explicación alguna de ello, nos podría intranquilizar. ¡Qué raro que deban quemar un *hombre* festivamente! Yo diría: «la solución no es más tranquilizadora que el enigma».

Pero ¿por qué no podría ser sólo (o en parte) el pensamiento el que, realmente, me impresiona? ¿No hay acaso imágenes terribles? El *pensamiento* de que el pastel con los botones sirvió alguna vez para elegir la víctima a sacrificar ¿no podría hacerme temblar? ¿No tiene el pensamiento algo de horrible? Ciertamente, sólo que lo que veo en esas narraciones es por la evidencia que adquieren, evidencia que parece no estar inmediatamente unida a ellas: es a través del *pensamiento* en los hombres y en su pasado, a través de todas las cosas extrañas que he oído, he visto o veo en otros y en mí.

Página 719. «También se prescribía en varias reglas la clase de personas que podían o debían hacer el fuego de auxilio o necesidad. Unas veces se decía que las dos personas que debían tirar de la cuerda enrollada al palo giratorio tenían que ser hermanos o por lo menos tocayos […]».

Esto no es difícil de imaginar; y se podría dar, por ejemplo, como razón el que los protectores anduvieran cada uno por su lado de manera que sólo uno podría dirigir las cosas. De cualquier forma, también esto sería una expansión complementaria del instinto.

Todas estas costumbres *distintas* muestran que de lo que se trata aquí no es de la derivación de una respecto de otra, sino de un espíritu común. Uno

podría inventar (forjar imaginativamente) todas estas ceremonias. Y el espíritu desde el cual se inventa sería el espíritu que les es común.

Página 720. («[…] en cuanto se volvía a encender el fuego del hogar con el de auxilio ponían un puchero lleno de agua y con esta agua así calentada se asperjaba a las personas infectadas con la plaga o sobre el ganado atacado por la morriña[…]»).

La unión de enfermedad y suciedad. «Purificarse de una enfermedad».

Nos ofrece una teoría simple, infantil, de la enfermedad; que es sucia, que ha de ser lavada.

De la misma manera que hay «teorías infantiles sexuales», también hay teorías infantiles en general. No quiere esto decir, sin embargo, que todo lo que hace un niño surja de una teoría infantil como si fuera su razón.

Lo correcto e interesante no es decir: «esto ha salido de aquí», sino «esto podía haber salido así».

Página 722. («[…] pero mientras tanto el Dr. Westermarck arguye tan poderosamente […]. Sin embargo, el caso no es tan claro como para justificar un abandono de la teoría solar sin más examen […]»).

Que el fuego se utilizó como purificación es evidente. Pero nada puede ser más probable que el que los hombres, al pensar, hayan puesto en conexión las ceremonias de purificación, incluso allí donde en un principio fueron pensadas sólo como tales, con el sol. Si se le ocurre a un hombre un pensamiento (fuego-purificación) y a otro hombre otro pensamiento (fuego-sol), ¿qué puede ser, entonces, más probable sino que a ambos pensamientos se le ocurran a un hombre? ¡¡¡Los investigadores quisieran tener siempre una teoría!!!

La destrucción *completa* por medio del fuego, cosa que no sucede con la destrucción desgarrando o rompiendo, ha tenido que sorprender a los hombres.

Incluso si uno no supiera nada de una unión tal entre el pensamiento de la purificación y el del sol, se podría suponer que habría de aparecer en algún lugar.

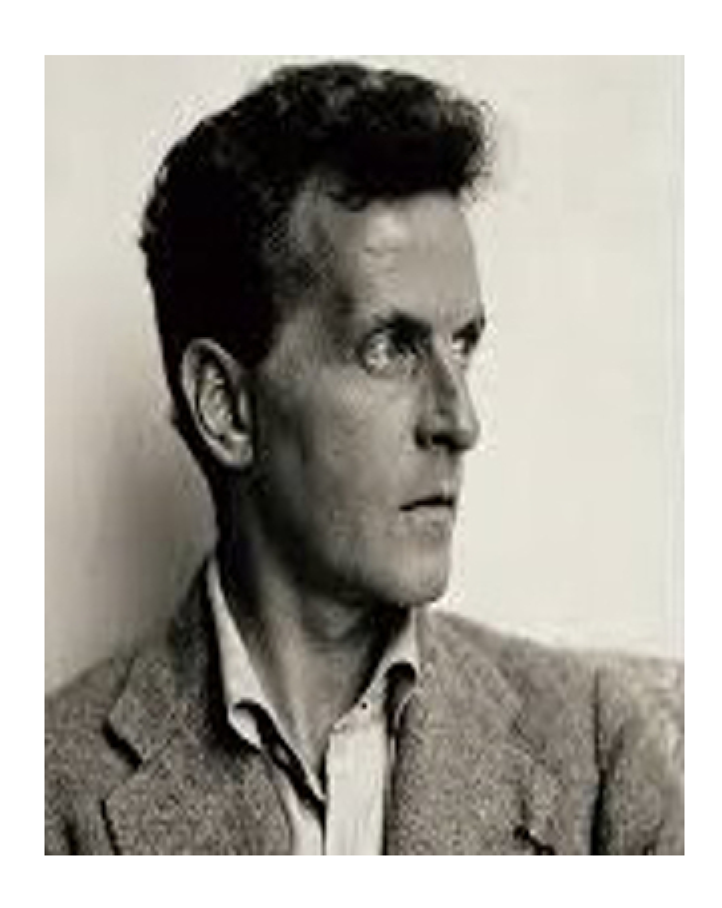
Páginas 762-763. («[…] Entre los indígenas de la península de la Gacela, en Nueva Bretaña, hay una sociedad secreta […]. Todo hombre recibe en su iniciación una piedra que tiene la forma de un ser humano o de

algún animal, y creen que desde entonces su alma está ligada de cierta manera a una piedra»).

Soul-stone[53] (alma-piedra). Se ve aquí cómo opera una hipótesis tal.

Página 763. («[…] se creía que los poderes diabólicos de las brujas y hechiceros residían en su pelo y que nada podía hacer huella en los malandrines mientras lo tuvieran largo. Por eso, en Francia acostumbraban a afeitar todo el cuerpo a las personas acusadas de hechicería antes de entregarlas al verdugo […]»).

Esto lo que sugiere es que aquí hay, en el fondo, una verdad y en modo alguno una superstición. (Ciertamente es fácil dejarse llevar por el espíritu de la contradicción ante el científico imbécil). Pero puede muy bien ocurrir que el cuerpo completamente depilado nos haga perder el respeto por nosotros mismos (*Hermanos Karamazov*). No hay duda alguna de que una mutilación que nos hiciera aparecer ante nuestros ojos como indignos y ridículos puede quitarnos también todo deseo de ofendernos. Al igual que nos sentimos perplejos, tantas veces —al menos como se sienten muchos hombres (yo)—, por nuestra inferioridad física y estética.



LUDWIG JOSEF JOHANN WITTGENSTEIN (Viena, 26 de abril de 1889 - Cambridge, 29 de abril de 1951). Uno de los filósofos más importantes del siglo XX. Su trabajo inicial se centró en la lógica, pero sus trabajos posteriores se orientaron hacia la filosofía de las matemáticas, la filosofía de la mente y la filosofía del lenguaje.

Obras: *Tratatucs logico-philosophicus*, 1922, *Algunos comentarios sobre lógica formal (Some Remarks on Logical Form)*, 1929, *Los cuadernos azul y marrón (The Blue and Brown Books)*. 1935, *Investigaciones filosóficas (Philosophische Untersuchungen)*. 1953, *Aforismos. Cultura y valor*, 1995 y *Sobre la certeza*, 2000, entre muchos textos que constituyen su *Nachlass (Obras póstumas).*

Notas

[1] En castellano está traducida por E. e I. Tadeo Campuzano en Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1944, 8.ª reimp., 1981. <<

[2] *Ibíd.*, p. 31. <<

[3] Cfr. *ibid*., pp. 683-684. <<

[4] Cfr. F. Isambert, *Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique*, Cerf, París, 1979, pp. 32-33 <<

[5] J. G. Frazer, *op. cit*., p. 34. <<

[6] J. Beattie, *Otras culturas*, FCE, Madrid/Méjico/Buenos Aires, 1974, p. 280. <<

[7] B. Malinowski, «*Sir* J. G. Frazer. Una semblanza biográfica», en *Una teoría científica de la cultura*, trad. de A. R. Cortázar, Edhasa, Buenos Aires, 1970, pp. 189-231, esp. p. 202. Del mismo autor se puede consultar también *Magia, ciencia y religión*, trad. de A. Pérez Ramos, Planeta/Agostini, Barcelona, 1985. <<

[8] *La Rama Dorada*, de J. G. Frazer, se publicó por primera vez en 1890 en dos volúmenes. Entre 1907 y 1914 se realiza la edición monumental compuesta de doce volúmenes. Finalmente el propio Frazer preparó en 1922 una edición abreviada publicada por la Macmillan Company de Nueva York. <<

[9] Ha sido el propio R. Rhees el que ha interpretado que la letra mayúscula «S» significa «*schlecht*» («mal»). Sin embargo, resulta difícil ver por qué es así. Las cinco observaciones que inauguran el texto tienen estrecha relación con lo que sigue. <<

[10] Wittgenstein no se opuso, como se piensa habitualmente, a la metafísica, sino a una forma determinada de practicarla, precisamente aquélla que renuncia a aclarar y se muestra partidaria de «oscurecer» las diferencias entre las investigaciones conceptuales y las investigaciones fácticas. Cfr. *Zettel*, par. 458. Su amigo Drury recogió el siguiente comentario de Wittgenstein: «No pienses que desprecio a los metafísicos. Considero a algunos de los grandes escritos filosóficos del pasado entre las obras más nobles del espíritu humano». M. O'C. Drury, «Some Notes on Conversations with Wittgenstein» en *Essays on Wittgenstein in Honour of G. H. von Wright*, *Acta Philosophica Fennica*, vol. 28, 1976, n.º 1-3. Publicado por la Societas *Philosophical Fennica*, North-Holland Publishing Company, pp. 22-40, esp. p. 23. Sobre las analogías y afinidades entre magia y metafísica puede verse D. Z. Phillips, «Religión, Magic and Metaphysics», en *Religión without Understanding*, Basil Blackwell, Oxford, 1976. <<

[11] Cuando Wittgenstein se refiere a «lo profundo» no está aludiendo a ningún tipo de esencialismo del que se había desmarcado cuando escribió las Observaciones a «*La Rama Dorada*». «Lo profundo» es aquella dimensión irreductible e inaprensible que comparten magia y religión y que tienden a manifestarse en acciones instintivas o rituales. Cfr. *PUIF*, pars. 89 y 92. <<

[12] La palabra «mundo» está entrecomillada, probablemente para subrayar ese sentido que aparece en el Tractatus cuando alude al sentimiento místico que se tiene al contemplar el mundo sub specie aeterni, como un todo limitado (TLP, 6.45). Esta imagen del mundo se opondría a la que ofrece el atomismo: la del mundo dividido en hechos. <<

[13] Esta afirmación es una constante en toda la obra de Wittgenstein. En el *Tractatus* señaló que la fuente de los errores era la incomprensión de la lógica del lenguaje (cfr. Prólogo, TLP. Y en las *Investigaciones filosóficas* afirmó que la claridad a la que aspiraba era la claridad completa. Cfr. *PUIF*, par. 133. <<

[14] «Quien escucha es incapaz de ver a la vez el camino por el que es llevado y la meta a la cual éste conduce. De esta suerte, o bien piensa: “entiendo todo lo que dice, pero ¿a dónde diablos va?”, o bien piensa: “veo a dónde va, pero ¿cómo diablos puede llegar allí?”». [*LE*, p. 4 (CE, p. 34)].
<<

[15] Una explicación detallada de la traducción y de los sentidos de los términos «*Darstellung*», «*Anschauung*», «*Vorstellung*», «*Meinung*» y «*Glaube*» se puede encontrar en el libro de J. Sádaba, *Lecciones de Filosofía de la Religión*, Mondadori, Madrid, 1989, pp. 89-93. De manera sintética se puede decir que: Anschauung es una intuición irreductible a conocimiento. Darstellung tiene al menos cuatro significados: a) idea, doctrina y opinión; b) en su forma verbal (*darstellen*) significa «sustituir», «estar en vez de»; c) representación, y d) *Übersichtliche Darstellung* puede significar bien representación perspicua, bien visión del mundo o bien forma de ver las conexiones de las cosas. *Meinung*: opinión que puede ser verdadera o falsa. *Vorstellung*: imagen no conceptual, sinónima de *Darstellung* en tanto que representación. <<

[16] Cfr. J. G. Frazer, La Rama Dorada, traducción cast. de Elizabeth e I. Tadeo Campuzano, FCE, Méjico, 1981, 8º reimp., pp. 33-35. En la página 34 se puede leer: «La magia es un sistema espurio de leyes naturales, así como una guía errónea de conducta; es una ciencia falsa y un arte abortado». <<

[17] Durante las conversaciones con Schlick en 1930, Wittgenstein dejó clara cuál era su postura ante cualquier intento de teorización o explicación científica sobre la ética y la religión. «Lo ético no se puede enseñar. Si mediante alguna teoría pudiera aclarar a otro en qué consiste la esencia de lo ético, lo ético carecería de valor. […] Para mí la teoría no tiene ningún valor, la teoría no me da nada». [WWK, p. 116 (WCV, pp. 103-104)]. Y en la *Conferencia sobre ética* (1930) se puede leer lo siguiente, que es extensible a la religión: «[…] la ética […] no puede ser una ciencia. Lo que dice no añade nada, en un sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un dato de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo por menos que respetar profundamente y que en mi vida ridiculizaría». [LE, p. 12 (*CE*, p. 43)]. <<

[18] Dice Frazer: «Mas la reflexión y el examen nos convencen de que debemos a nuestros predecesores mucho de lo que nos parece nuestro y de que sus errores no fueron extravagancias voluntarias o locos desvaríos, sino sencillamente hipótesis justificables como tales en la época en que fueron formuladas y que una experiencia más completa ha mostrado como inadecuadas. Tan sólo por las pruebas decisivas de las hipótesis y la exclusión de lo falso de ellas es como, al fin, se deduce la verdad. Después de todo, lo que denominamos la verdad es solamente la hipótesis que nos parece mejor. Por esto, revisando las opiniones y prácticas de épocas y razas rudas, haremos bien en considerar con benevolencia sus errores, como tropiezos inevitables en la búsqueda de la verdad y concederles la benévola indulgencia de que nosotros mismos necesitaremos algún día: *cum excusationes itaque veteres audiendi sunt*» (La Rama Dorada, cit., p. 312). <<

[19] Dice Frazer: «Una ceremonia proyectada para que sople el viento, o caída de la lluvia, u ocasione la muerte de un enemigo, sería siempre seguida, más pronto o más tarde, del suceso que se pretendía provocar, y se disculpa al hombre primitivo por considerar el acontecimiento como resultado directo de la ceremonia o como la mejor prueba posible de su eficacia» (*La Rama Dorada*, cit., p. 86). <<

[20] Esto está relacionado con la concepción de la filosofía de Wittgenstein: «[…] nuestra tarea no puede ser nunca reducir algo a algo, o explicar algo. En realidad, la filosofía es “puramente descriptiva” […] En filosofía la dificultad estriba en no decir más de lo que sabemos». [BB, pp. 18 y 45 (*CAM*, pp. 46 y 76)]. La función de «conjuntar correctamente» aparece analizada junto al concepto de «representación perspicua». Sobre la importancia de la «descripción» frente a la «explicación», dice Wittgenstein: «Toda explicación tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar» (PU, par. 109; cfr. *ibíd*., par. 126). También en el *Brown Book* escribe: «Nuestro método es puramente descriptivo; las descripciones que damos no son esbozos de explicaciones». [BB, p. 125 (*CAM*, p. 164)]. <<

[21] Dice Wittgenstein: «No hablamos acerca de hipótesis, o acerca de una gran probabilidad. Tampoco acerca de conocer. En el lenguaje religioso usamos expresiones como: “yo creo que tal y tal cosa va a ocurrir”, y las usamos de manera distinta de como las usamos en la ciencia». [*LCR*, p. 57 (EPR, p. 136)]. <<

[22] Dice Wittgenstein en el parágrafo 217 de las Investigaciones filosóficas: “«¿Cómo puedo seguir una regla?»”; si ésta no es una pregunta por las causas, entonces lo es por la justificación de que actúe así siguiéndola. Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: “Así simplemente es como actúo”. (Recuerda que a veces requerimos explicaciones no por su contenido, sino por la forma de la explicación. Nuestro requisito es arquitectónico; la explicación, una especie de falsa moldura que nada soporta)». <<

[23] «Todo el peso pueda estar en la figura». [*LRC*, p. 72 (EPR, p. 160)]. <<

[24] «En el lenguaje se tocan expectativa y cumplimiento (*Erfüllung*) (*PU-IF*, par. 445). Y más adelante añade: «Quiero decir: "Si alguien pudiera ver la expectativa, el proceso mental, debería ver qué es lo que uno está esperando." Pero de hecho es así: quien ve la expresión de la expectativa, ve qué es lo que se está esperando. ¿Y cómo podría uno verlo de otro modo, en otro sentido?» (*PU-IF*, par. 452). <<

[25] «El mismo principio de simulación que gusta tanto a los niños ha llevado a otros pueblos al empleo de simulación del nacimiento como una forma de adopción y aun como procedimiento de resucitar al que se supone que había muerto […]. En nuestros días se dice que todavía se usa así entre los turcos de Bosnia y Bulgaria. Cuando una mujer desea adoptar a un muchacho, le sacará o empujará por entre sus ropas: desde entonces será mirado siempre como verdadero hijo y heredará todos los bienes de sus padres adoptivos» (*La Rama Dorada*, cit., p. 38). <<

[26] Hay un gran parecido entre lo que dice Wittgenstein aquí y lo que contestó Goethe en una carta a Herder: «En realidad, no hubiera sido correcto que él se permitiera esa broma en mi nombre porque el nombre de un hombre no es como una capa» (Goethe, *The autobiography of J. W. von Goethe*, trad. ingl. S. Oxenford, Sidwick and Jackson, Londres, 1971, vol. II, p. 14, cit. en G. P. Baker y P. M. S. Hacker, *An Analytical Commentary on Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Londres, 1984, p. 305). <<

[27] La triada de fenómenos —la muerte, el nacimiento y el sexo— recuerda a la que mencionara T. S. Elliot: nacimiento, copulación y muerte. Sobre la impresión y las reacciones que producen ciertos fenómenos a lo largo de la historia del hombre, Wittgenstein recoge unas palabras de Renan y escribe a continuación una serie de observaciones: «Leo en el *Peuple d'lsrael* de Renan: "El nacimiento, la enfermedad, la muerte, el delirio, la catalepsia, el dormir, los sueños, impresionan de modo infinito, y, aún hoy, sólo a un pequeño número le es dado el ver claramente que estos fenómenos tienen su causa en nuestra organización" (E. Renan, *Historie du peuple d'lsrael*, vol. I, cap. 3).

»Por el contrario, no hay razón alguna para asombrarse de estas cosas, debido a que son tan cotidianas. Si el hombre primitivo debe asombrarse, cuánto más lo harán el perro y el mono. ¿O hay que aceptar que los hombres despertaron de forma casi repentina, y repentinamente también se dieron cuenta de estas cosas, que siempre estuvieron ahí y quedaron comprendiblemente asombrados? Sí, podría aceptarse algo semejante; pero no que se percibieran por primera vez estas cosas, sino que el hombre empezara pronto a sorprenderse ante ellas. Pero esto, de nuevo, nada tiene que ver con su primitivismo. Puede ser que se llame primitivo al no sorprenderse ante las cosas, pero justo entonces serían los hombres actuales y Renan mismo primitivos, si cree que la aclaración de la ciencia puede superar su asombro. Como si el relámpago fuera algo más cotidiano o menos asombroso que hace dos mil años. Para asombrarse, el hombre —y quizá los pueblos— debe despertar. La ciencia es un medio para adormecerlo de nuevo. Es decir, resulta falso afirmar: "desde luego, estos pueblos primitivos *debían* asombrarse ante los fenómenos". Pero quizá mejor: "estos pueblos se asombraron ante todas las cosas de su alrededor". El que debieran asombrarse es una superstición primitiva. (Como la que *debieran* temer las fuerzas naturales y que nosotros no necesitamos ya temerlas, desde luego. Pero la experiencia puede enseñarnos que ciertas tribus primitivas se inclinan mucho menos a temer los fenómenos naturales

—lo que no excluye que pueblos *altamente* civilizados se inclinen de nuevo a ese temor, y ni su civilización ni su conocimiento científico pueden protegerlos de él. Es verdad, desde luego, que el *espíritu* con el que hoy se trabaja en la ciencia no es compatible con tal temor). Cuando Renan habla del *bon sens précoce* de las razas semíticas (idea que he vislumbrado desde hace tiempo), se trata de lo no poético, de lo que va de inmediato hacia lo concreto. Aquello que caracteriza a mi filosofía. Las cosas están ahí de modo inmediato ante nuestros ojos, ningún velo las cubre. Aquí se separan la religión y el arte». [*CV*, pp. 5-6 (OF, pp. 19-21)]. <<

[28] Wittgenstein se refiere a la observación que hace el personaje del ratón en el capítulo 3, «Una carrera en comité», del libro mencionado de L. Carroll. Cfr. L. Carroll, *Alicia en el país de las maravillas*, Alianza, Madrid, 1981, pp. 57-58 y nota 8. <<

[29] Cfr. *La Rama Dorada*, cit., pp. 33-35, esp. p. 34, donde dice Frazer: «La magia es un sistema espurio de leyes naturales, así como una guía errónea de conducta; es una ciencia falsa y un arte abortado». <<

[30] Se ha discutido la posición de Wittgenstein en este punto por la ausencia de una diferenciación entre ritos expresivos o ritos simbólicos y otros de finalidad práctica y que se asemejarían a actividades seudocientíficas que incluyen opiniones erróneas. Cfr. N. Lillegard, «Wittgenstein on Primitive Religion», en Rudolf Haller y W. L. Gombocz (eds.), *Religionsphilosophie/Philosophy of Religion*, Aktes des 8. International Wittgenstein-Symposium, 1983, parte 2, vol. 10/2, Viena, 1984, pp. 170-172, esp. 171. Cfr. también el punto de vista de B. Malinowsky, en *Magia, ciencia y religión*, trad. cast. de A. Pérez Ramos, Planeta/Agostini, Barcelona, 1985. Sin embargo, esta apreciación no afecta a la base de la perspectiva de Wittgenstein que insiste en la originalidad de la magia frente a la ciencia, ya que la primera no se apoya en leyes causales. Cfr. sobre esta cuestión el capítulo VI del libro de J. Sádaba, *Lecciones de Filosofía de la Religión*, Mondadori, Madrid, 1989, esp. pp. 94-95. <<

[31] «Podemos decir que pensar es esencialmente la actividad de operar con signos». [BB, pp. 6 y 16 (CAM, pp. 33 y 43)]. <<

[32] Una de estas costumbres es la que describe Frazer en la p. 270 de La Rama Dorada: «Hay un rey sacerdotal en el norte de Zengiwh, en Birmania, reverenciado por los sotih como la autoridad temporal y espiritual más alta, en cuya casa no puede entrar ningún arma o instrumento cortante. Esta regla quizá pueda explicarse por una costumbre que varios pueblos tienen después de una muerte; evitan el uso de instrumentos cortantes tanto tiempo como al espíritu del difunto se le supone cercano, por miedo a herirle». <<

[33] Verso de Goethe incluido en el poema «Die Metamorphose der Pflanzen». («La metamorfosis de las plantas»), escrito en honor de Christine Vulpius. Los primeros versos dicen así: «Dich verwirret, Gelibte, die tausendfältige Mischung / Dieses Blumengewühls über dem Garten umher; / Viele Namen hörest du an, und immer verdränget / Mit barbarischem Klang einer den andern im Ohr. / Alle Gestalten sind ähnlich, und keine gleichet der andern; / Und so deutet das Chor auf ein geheimes Gesetz, / Auf ein heiliges Rätsel. O könnt ich dir, liebliche Freundin, / Überliefern sogleich glücklich das lösende Wort!— / Werden betrachte sie nun, wie nach und nach sich die Pflanze, / Stufenweise geführt, bildet zu Blüten und Frucht». «A ti, amada, te confunde esta mezcla heterogénea / y abundante de flores que hay por todo el jardín: / muchos nombres oyes, y el extraño sonido de uno de ellos / suplanta en tu oído al anterior. / Todas las formas se parecen, y ninguna se asemeja a la otra; / de este modo alude el coro a un secreta ley, / a un misterio sagrado. ¡Oh, si yo pudiera, dulce amiga, / revelártelo ahora mismo pronunciando una palabra! / Contempla el desarrollo de una planta, poco a poco / y por etapas se transforma en flor y fruto»). [W. J. Goethe, *Poesías I Gedichte*, A. Bosch (ed.), Barcelona, 1978, pp. 316-321, pp. 316-317]. <<

[34] En las *Investigaciones filosóficas* (PU-IF), parágrafo 122, puede leerse: «Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos perspicuamente el uso de nuestras palabras. —A nuestra gramática le falta visión perspicua—. La representación perspicua produce la comprensión que consiste en "ver conexiones". De ahí la importancia de encontrar y de inventar casos intermedios. El concepto de representación perspicua es de fundamental significación para nosotros. Designa nuestra manera de representar, el modo según el cual vemos las cosas. (¿Es esto una "*Weltanschauung*"!)». Un comentario detenido del concepto de representación perspicua puede verse en G. P. Bäcker y P. M. S. Hacker, *An Analytical Commentary on Wittgenstein's Philosophical Investigations*, vol. I., Basil Blackwell, Oxford, 1984, pp. 234-236. También puede consultarse G. Hottois, *La Philosophie du Langage de L. Wittgenstein*, Éditions de L'Université de Bruxelles, Bruselas, 1976, pp. 159-171. Hemos traducido *übersichtliche Darstellung* por «representación perspicua» siguiendo las explicaciones de Baker y Hacker. G. E. M. Anscombe, traductora inglesa de las *Philosophische Untersuchungen*, traduce el término por «*perspicous representation*». (L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trad. inglesa de G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford, 1978, reimp.). También Kenny lo traduce por «representación perspicua». [A. Kenny, «Wittgenstein on The Nature of Philosophy», en *Wittgenstein and His Times*, B. McGuinness (ed.), Basil Blackwell, Oxford, 1982, pp. 1-26, esp. pp. 5-6]. Por su parte, los traductores españoles, A. G. Suárez y U. Moulines, prefieren hablar de «representación sinóptica». Lo importante, en cualquier caso, es retener que Wittgenstein va a sustituir la explicación por la descripción y que frente a la búsqueda de cualquier esencia se impone la labor de reflexionar (*Besinnen*) sobre las conexiones que se aparecen en una representación perspicua que nos fuerza a ver con más claridad. <<

[35] Un buen estudio de la influencia de Spengler en Wittgenstein es el realizado por Rudolf Haller en su libro *Questions on Wittgenstein*, Routledge, Londres, 1988, y concretamente el capítulo 5, «Was Wittgenstein influenced by Spengler?» pp. 74-89. <<

[36] Cfr. *La Rama Dorada*, cit., p. 271. <<

[37] En inglés en el texto original. <<

[38] Probablemente Wittgenstein se está refiriendo a las observaciones redactadas durante 1931-1932 que llevarían por título, una vez editadas, *Philosophische Grammatik*, Basil Blackwell, Oxford, 1969. Ver R. Rhees, «Wittgenstein on Language and Ritual», en B. F. MacGuinness (ed.), *Wittgenstein and His Times*, Basil Blackwell, Oxford, 1982, pp. 69-107. Para la cuestión a la que nos hemos referido, ver esp. pp. 85-86. <<

[39] «En varias partes de Mecklemburgo, donde la creencia en el lobo del grano está particularmente extendida, todos temen cortar la última mies, pues dicen que el lobo tiene allí su asiento […]. En Mecklemburgo, la última macolla en pie se llama comúnmente “el lobo”, y el hombre que la siega “tiene el lobo” […]» (*La Rama Dorada*, cit., p. 511). <<

[40] Cfr. La similitud que presenta esta observación con la narración platónica del mito de Er al final de la *República* (Platón, *República*, 614-621d, esp. 619e-620). <<

[41] «De algunas tribus del Alto Nilo sabemos que no tienen reyes en el sentido corriente de la palabra: las únicas personas que ellos conocen como tales son los reyes de la lluvia. Mata Kodou, que están acreditados como poderosos para darla en su época apropiada, esto es, en la estación de las aguas. Antes de que los chubascos comiencen, a finales de marzo, el país es un desierto árido y agrietado y el ganado, que es la principal riqueza de estas gentes, perece por falta de pastos. Así que, cuando llegan los días finales del mes de marzo, cada cabeza de familia busca al rey de la lluvia y le ofrece una vaca para que pueda hacer que las benditas aguas del cielo se viertan sobre los pardos y mustios pastos» (*La Rama Dorada*, cit., p. 139). <<

[42] En inglés en el texto original. <<

[43] Cfr. «Dominio mágico del sol», en *La Rama Dorada*, cit., pp. 107-110.
<<

[44] Ver nota 18 y página 55. <<

[45] Ocurre como en los juegos del lenguaje. Se pueden describir, detectar el aire de familia y los parecidos, las gramáticas, pero no esencia alguna. Ver *PU-IF*, pars. 66-67. <<

[46] La numeración de las páginas corresponde a la edición de *La Rama Dorada* en su versión castellana que hemos estado manejando hasta ahora. <<

[47] Lillegard explica así este fragmento: «Lo que quiere decir es que los rituales mágicos no se desarrollan mucho más allá de las reacciones primitivas de las que nacen, mientras que las reacciones primitivas que dan lugar a las nociones causales (reacciones al ser empujado) son totalmente superadas en la elaboración de nociones causales en la ciencia» (N. Lillegard, «Wittgenstein on Primitive Religion», cit., p. 171). <<

[48] Dice Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*: «El cuerpo humano es la mejor figura (*Bild*) del alma humana» (*PU*, Teil, n, IV, p. 496 (IF, parte II, sección IV, p. 417)]. <<

[49] El comentario se refiere al siguiente fragmento del texto de Frazer: «La persona que oficiaba de jefe del festín presentaba una gran torta o bollo horneado, con huevos festoneando el borde, y llamada am bonnach bealtine, o sea, el pastel de Beltane. Lo dividían en cierto número de trozos y lo distribuían solemnemente entre los reunidos. Había un trozo especial, y al que le tocaba en suerte le daban el nombre de cailleach bealtine o el carline de Beltane, palabra de gran oprobio. En cuanto lo sabían, gran parte de la reunión hacía muestras de quererlo tirar al fuego […]. Mientras la fiesta estaba todavía en bocas de la gente, afectaban hablar del cailleach beal-tine como de un muerto» (*La Rama Dorada*, cit., p. 695). <<

[50] También tiene interés el desarrollo histórico de la palabra «Beltane» expuesto por Frazer. Dice así: «Esta ceremonia Beltane parece tener una etimología curiosa; la que dan corrientemente es negativa (indirecta del gaélico Bael, "fuego", y fyr, "pira"). Bel-tein, Bel-tane, Bal-thein, Beal-tine, como dice el Párroco de Callender (supra, p. 695), es el fuego de Baal o de Bel, del dios babilónico y semítico. Fuego de Baal o Bal o Bel, y hasta el dios nórdico Bálder, cuya etimología del antiguo sajón Bealder, "príncipe", muy bien puede ser algo más, "Señor", es decir, Bal o Baal; si tenemos en cuenta que su esposa Nanna (Ninna, Anait, etc.) tiene probable filiación mediterránea y babilónica, no creemos descaminado al ministro parroquial de Callender» (*La Rama Dorada*, cit., p. 698,n.º 1). <<

[51] Wittgenstein insiste una y otra sobre este punto. Sólo podemos dar cuenta de un rito o ceremonia mediante la descripción, actividad encomendada a la filosofía. Dice Wittgenstein: «Los filósofos tienen constantemente a la vista el método científico y se sienten tentados de forma irresistible a preguntar y responder al modo como lo hace la ciencia. Esta tendencia es el verdadero origen de la metafísica y conduce al filósofo a la completa oscuridad. Con ello quiero decir que nuestro trabajo no puede consistir jamás en reducir algo a algo, o explicar algo. En realidad, la filosofía es "puramente descriptiva"» [*BB*, p. 18 (CAM, p. 46)]. <<

[52] La sabia Elsa es un personaje de un cuento de los hermanos Grimm. En el *Tractatus* —ver proposición 4.014— Wittgenstein alude a la fábula de los jóvenes, los lirios y los caballos (personajes de otro cuento de los mismos autores titulado *Los jóvenes de oro*). Con toda seguridad, estos relatos se encontraban entre los que narrara a sus alumnos durante su época de maestro en los pueblos de la Baja Austria. <<

[53] En inglés en el texto original. <<